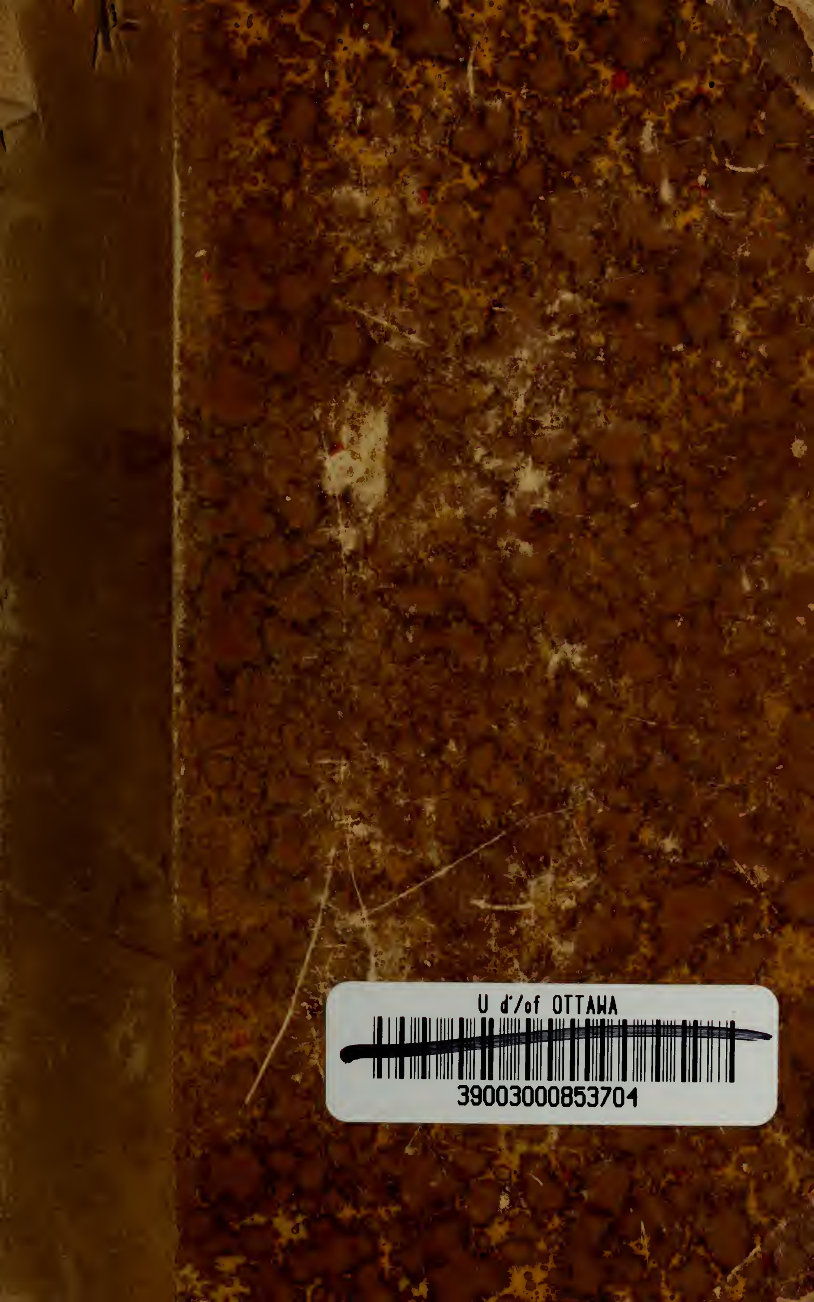
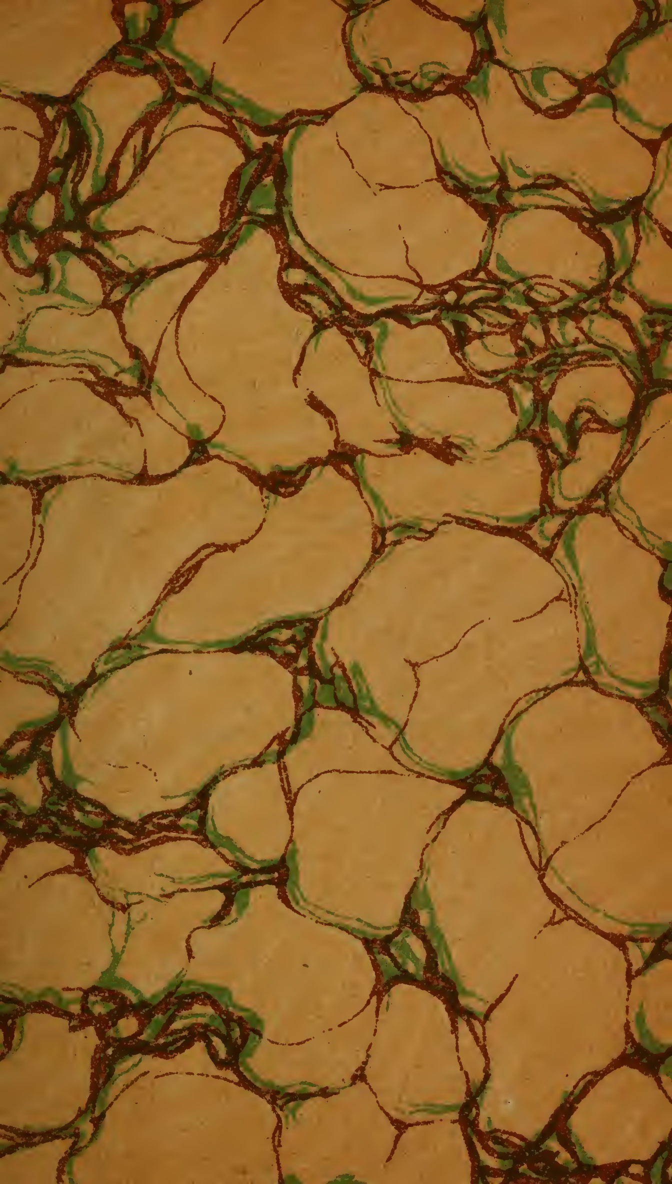

U d'/of OTTAWA
39003000853704





HISTOIRE GÉNÉRALE

DE LA

PHILOSOPHIE

IMPRIMERIE
CONTANT-LAGUERRE
LVX VITAM
Bar-le-Duc

HISTOIRE GÉNÉRALE

DE LA

PHILOSOPHIE

OU

SUPPLÉMENT A L'OUVRAGE DU MÊME AUTEUR INTITULÉ :

PHILOSOPHIA SCHOLASTICA

PAR

P.-M. BRIN

PRÊTRE DE SAINT-SULPICE

PARIS

BERCHE ET TRALIN, ÉDITEURS,

69, RUE DE RENNES, 69

1880.

APPROBATION

DE SA GRANDEUR MONSEIGNEUR GERMAIN,

Évêque de Coutances et Avranches.

ÉVÊCHÉ
DE
COUTANCES & AVRANCHES

Coutances, *le 5 novembre 1881.*

Cher Monsieur l'Abbé,

Avant de donner mon approbation à votre *Histoire de la Philosophie*, j'ai tenu à la faire examiner par un professeur dont les lumières m'inspirent toute confiance et dont le nom, d'ailleurs, est une autorité.

Le compte-rendu que je reçois fait ressortir à mon gré votre point de départ et le mérite de votre savante excursion à travers les systèmes de philosophie soit antérieurs, soit postérieurs à l'Évangile.

Aussi, pour recommander votre ouvrage, je n'ai rien de mieux à faire que de citer textuellement.

« Après nous avoir donné, dans les deux volumes de sa *Philosophia scholastica*, une claire et correcte exposition des principales thèses de la Philosophie chrétienne, M. l'abbé Brin publie aujourd'hui le premier volume de l'histoire de la philosophie, c'est-à-dire la suite chronologique de la formation en système de ces mêmes vérités. Je ne puis qu'applaudir à ses efforts et lui renouveler mes félicitations avec mes encouragements.

» Il a bien raison d'affirmer, avec saint Thomas et le saint Concile du Vatican, que le développement et la belle ordonnance des vérités naturelles ne se sont point accomplis sous la seule influence des facultés humaines et par la seule force de la raison. Il y a eu, en effet, dès l'origine une donnée révélée, une communication supérieure, qui a certainement éclairé, orienté et soutenu les premiers pas des philosophes. « L'homme fut établi, dit saint Thomas, dans un état de développement parfait, quant au corps et quant à l'âme; il devait engendrer des fils et faire l'éducation d'autres hommes. Il

eut donc non-seulement les connaissances nécessaires au gouvernement de sa vie, au point de vue de la fin naturelle; mais comme il était ordonné pour une fin surnaturelle, il eut aussi les connaissances correspondant à cette fin (p. I, quæst. 94, a. 3). »

» Ce point de départ de l'histoire de la philosophie me paraît négligé à peu près par tous ceux qui ont écrit sur cette matière. La philosophie n'apparaît qu'à une époque de maturité dans la vie des peuples, tandis que la religion s'est tenue penchée sur leur berceau. « Tous les besoins, ou peu s'en faut, dit Aristote (*Métaph.*, liv. I, c. 2), étaient déjà satisfaits en ce qui concerne la commodité de la vie ou ses agréments, quand survint la pensée de ces investigations. »

» Sans doute le beau nom de « philosophie » signifie *amour de la sagesse*, mais il n'y a et ne saurait y avoir, dans les conditions présentes du genre humain, une sagesse qui ne fût point subordonnée et alliée à la sagesse incarnée, au Christ, Notre-Seigneur, qui est la « *sagesse de Dieu et la vertu de Dieu* (I. Cor. I, 24). » C'est en se plaçant à ce point de vue que M. Brin a fort judicieusement divisé en deux parties toute l'histoire

de la philosophie; 1° les systèmes antérieurs à l'avénement du Christ; 2° la suite des systèmes qui se sont produits dans les temps chrétiens. Les uns comme les autres ont en effet le Christ pour centre, pour critérium souverain et pour fondement de leur part de vérité. Aristote parlant de l'expérience, Platon du point de vue rationnel, s'unissent dans la conception fondamentale de notre métaphysique chrétienne. C'est dans cette conception ébauchée dès l'origine, achevée par saint Thomas, que réside la force invincible de notre doctrine, l'avenir de la philosophie et le vrai progrès des sciences. « Les principes proclamés par saint Thomas, dit l'Encyclique *Æterni Patris*, contiennent les semences d'un nombre infini de vérités. »

» Je ne puis qu'applaudir aux efforts qu'a faits M. Brin, pour résumer à l'aide des plus récents documents la philosophie des anciens peuples de l'Orient, puis la philosophie des Grecs, dans son origine, dans son apogée et aussi dans sa période de décadence. Il fait suffisamment connaître ce que l'on a appelé la philosophie romaine, bien qu'il n'y ait point eu chez les Romains de conception philosophique originale.

» La deuxième partie de son travail présente la philosophie chrétienne antérieure à saint Thomas. Nous passons successivement en revue la philosophie des Pères de l'Église, le siècle de saint Augustin, les commencements de la scolastique, la période de lutte contre l'erreur du nominalisme, contre les excès du réalisme, contre le faux péripatétisme des Arabes, et contre la fausse philosophie juive.

» Le terrain est ainsi préparé et son deuxième volume nous donnera, je l'espère, la suite de l'histoire de la philosophie à partir de saint Thomas jusqu'aux temps actuels.

» Plusieurs vérités très-utiles se dégagent de la lecture du premier volume. M. Brin fait voir clairement que dans l'ordre chronologique, comme dans l'ordre métaphysique, c'est la vérité qui est primitive; tandis que l'erreur et les faux systèmes n'en sont qu'une déformation postérieure. Il montre encore que l'esprit humain ne débute pas dans la recherche par le doute sur l'existence de l'objet à connaître, mais au contraire par l'affirmation de ce triple objet: le monde, l'âme et Dieu. Enfin, la revue de ces systèmes et de ces opinions changeantes rend évidente la nécessité d'un critérium

supérieur à la raison des philosophes, afin de constituer plus facilement, plus sûrement et sans mélange d'erreur, le faisceau des vérités naturelles, scientifiques, morales, sociales. Saint Thomas avait annoncé ce résultat, quand il disait : « Ratio humana » in rebus divinis est multum deficiens... et » philosophi de rebus humanis naturali in- » vestigatione perscrutantes, in multis erra- » verunt, et sibi ipsis contraria senserunt (2ª 2æ, qu. 2, a. 4). »

» Ces conclusions sont dirigées contre celles du rationalisme contemporain, et voilà pourquoi je désire que l'ouvrage de M. l'abbé Brin se répande, et qu'il obtienne parmi les disciples de la saine philosophie un large et légitime succès. »

Vous savez avec quel cœur, cher Monsieur l'abbé, je m'associe à ce désir, et combien me sera précieux à moi-même le succès de votre ouvrage.

Croyez plus que jamais à mes sentiments d'affectueux dévouement.

† Abel,

Évêque de Coutances et Avranches.

AVIS AU LECTEUR.

Le philosophe cherche la solution rationnelle des grands problèmes qui ont intéressé de tout temps l'élite de l'humanité. Incapable de remplir seul une tâche si longue, si difficile et souvent même si périlleuse, il ouvre le livre de l'univers et interroge les dépositaires ou les témoins de la vérité; il contrôle ses propres jugements, soumet à l'analyse les théories les plus accréditées et s'efforce de dissiper les ténèbres qui obscurcissent son intelligence. Bientôt, se sentant à l'étroit dans le milieu où il vit et dans la sphère où sa pensée se meut, il franchit l'espace et remonte le cours des âges pour saisir

la marche de l'esprit humain, assister à la naissance, au progrès et au déclin des diverses écoles, étudier la vie des sages de l'antiquité et se rendre compte des circonstances qui ont influé sur le développement de nos facultés supérieures. Il étudie l'*histoire de la philosophie;* c'est-à-dire, *l'évolution successive, et la formation à travers les siècles des différents systèmes philosophiques.*

Il importe, pour juger sainement une doctrine, de tracer la physionomie de l'époque où elle s'est produite, de connaître le caractère, les mœurs, les aptitudes des hommes qui l'ont propagée ou combattue, de signaler les causes extrinsèques et accidentelles dont l'action a été plus ou moins prépondérante dans le domaine des hautes spéculations : la destinée de la science chez les Arabes ne s'explique pas sans la persécution des Almohades; l'apparition de l'Encyclique *Æterni Patris* de Léon XIII est intimement liée au mouvement intellectuel qui s'accomplit sous nos yeux et rajeunit de

six siècles la grande figure de saint Thomas d'Aquin. L'histoire générale de la philosophie a donc un *objet principal* et un *objet secondaire :* si elle doit avant tout raconter la vie des vrais sages, exposer leurs systèmes avec précision et les soumettre à une critique judicieuse, elle ne peut passer sous silence certains faits qui servent à nous expliquer l'origine d'une erreur, la décadence d'une école ou l'influence d'une doctrine.

L'étude de l'histoire ainsi envisagée est à la fois attrayante et *utile.* Ressusciter, pour ainsi dire, les grands hommes des siècles passés, converser familièrement avec eux, leur demander ce qu'ils pensent de Dieu et de ses perfections, du monde et des parties qui le composent, de l'âme et de ses destinées, n'est-ce pas une occupation noble, agréable et instructive? C'est pourquoi Descartes qui affecte d'ignorer « s'il y a eu des hommes » avant lui, se condamne à marcher seul dans une voie périlleuse et court risque de s'égarer à chaque pas. Cependant, il ne faut point, à l'exemple de M. Renan, ré-

duire la philosophie aux proportions d'une simple histoire, et la définir « le tableau des solutions pour résoudre le problème philosophique. » Saint Thomas nous donne la mesure à garder : « Il est nécessaire, dit-il, d'étudier les opinions des anciens; et cela pour deux motifs : ce qu'ils ont bien dit, nous l'accepterons, et nous en ferons notre profit; ce qu'ils ont mal énoncé, nous le rejetterons avec prudence. »

La *méthode* à employer dans une histoire générale de la philosophie doit être à la fois chronologique et logique. D'une part, il serait impossible de saisir dans son ensemble la marche de l'esprit humain si l'on étudiait successivement l'histoire isolée d'un système ou d'une nation; d'autre part, l'ordre des dates trop scrupuleusement observé ne permettrait ni à l'écrivain ni au lecteur d'embrasser dans une vue générale les principales phases d'une école et de connaître son influence. C'est cette double méthode que nous avons adoptée.

Les *résultats* obtenus par les historiens

qui nous ont frayé la voie, sont immenses. Que saurions-nous de la philosophie ancienne sans les Cicéron, les Plutarque de Chéronée, les Diogène Laërce, les Théodoret, les Eusèbe de Césarée, et tant d'autres? ne serait-ce pas aussi une injustice de méconnaître l'utilité des travaux qui se poursuivent et s'achèvent sous nos yeux avec tant de patience et d'érudition? Mais dans les circonstances actuelles, ne convient-il pas de consacrer un ouvrage spécial à l'étude du fait suivant? Il existe une philosophie dont l'origine remonte au berceau de l'humanité et dont Jésus-Christ, la Sagesse incarnée, est le centre; distincte de la foi dans son objet formel, elle lui demeure fidèlement unie et trouve dans cette alliance un préservatif contre l'erreur, une force dans les jours de défaillance, une lumière pour pénétrer dans un monde inaccessible à la raison. Léon XIII la désigne sous le nom de « *Philosophie chrétienne.* » Elle a, comme toutes les sciences humaines, ses périodes de décadence, mais elle en a moins ressenti

le contre-coup, et l'appui qu'elle emprunte à la révélation l'a toujours préservée d'une ruine totale. Tel est le fait que nous voudrions mettre en évidence. Si cette tâche est au-dessus de nos forces, nous avons pour nous soutenir les encouragements les plus précieux.

Coutances, 8 novembre 1881.

AVANT-PROPOS [1].

Un écrivain disait en 1876 : « Le mouvement qui ramène notre temps aux doctrines scolastiques a pris une telle importance, qu'on doit espérer de voir bientôt réapparaître une constitution de la philosophie chrétienne. De tous côtés et dans tous les sens on réagit contre les systèmes trompeurs qui, depuis

(1) Cet ouvrage est destiné à servir de *supplément* au Manuel du même auteur, intitulé : *Philosophia scholastica.* Mgr Germain, évêque de Coutances et Avranches, a dit, en parlant de ce Manuel : « Plus heureux que d'autres, nous n'avons pas à innover dans Notre Diocèse, pour mettre à exécution les conseils du Pontife suprême. Nos élèves du Grand-Séminaire ont aux mains un cours de Philosophie pleinement conforme aux désirs de Léon XIII ; un cours au sujet duquel un savant professeur de nos Universités Catholiques (M. l'abbé Bourquard) s'exprime ainsi : Ce Manuel renferme une vraie et solide doctrine philosophique : *Inconcussa Doctoris Angelici dogmata....* Il est écrit dans ce style simple, limpide, expressif que l'on acquiert par un commerce fréquent avec Aristote et saint Thomas. » *Lettre Pastorale*, 23 août 1879.

le xvi[e] siècle, ont fait dévier tant d'esprits, même supérieurs, et nous ont amenés, pas à pas, aux honteuses formules du positivisme. Ce mouvement est plein de puissance et de majesté; et, à le voir, on s'incline devant le doigt de Dieu qui le mène, on bénit à l'avance les grands résultats qu'il promet (1). »

Quand le docteur Frédault écrivait ces lignes, la Philosophie scolastique avait à vaincre de grands obstacles, et son avenir pouvait paraître incertain; aujourd'hui, elle est assurée du triomphe. L'Encyclique *Æterni Patris* renferme, avec un éloge magistral de saint Thomas, tout un plan de Philosophie chrétienne; elle n'exprime pas seulement l'un de ces désirs qui sont des ordres pour les vrais enfants de l'Église, mais elle trace une ligne de conduite dont les professeurs ne s'écarteront pas dans leur enseignement. La restauration des études philosophiques sera l'une des grandes œuvres du pontificat de Léon XIII.

Il ne faut pas, pourtant, se faire illusion. Dans l'autre camp, les ennemis sont nombreux. Le rationalisme compte toujours d'ardents défenseurs; la philosophie positive, après avoir envahi la France, l'Angleterre, l'Allemagne et les État-Unis, fait des adeptes en Italie, en Espagne et en Portugal; bien plus, nous pouvons dire avec M. de Rémusat, qu'un « souffle d'athéisme » passe sur l'Europe et menace

(1) *Forme et matière*, par M. le D[r] F. Frédault, Paris, 1876, p. 1.

de déraciner dans les esprits l'idée même de Dieu (1). D'autre part, les vieux préjugés contre la scolastique ne sont pas dissipés. Les uns l'accusent de parler un langage obscur, presque barbare, et d'emprisonner l'intelligence dans des formules vagues et abstraites; les autres veulent la mettre en opposition avec les sciences naturelles et les découvertes modernes; plusieurs se figurent que les philosophes de cette école abdiquent les droits de la raison, et jettent l'anathème à tous les amis du progrès et de la liberté. Enfin, il faut l'avouer, parmi les défenseurs de la philosophie chrétienne, l'accord n'a pas été parfait; des esprits, d'ailleurs cultivés, ont fléchi sur des points d'une haute importance; d'autres n'ont pas su modérer leur zèle, et, dans leurs attaques contre les partisans de la science, ils sont parfois sortis des bornes de la modération et de la justice.

Entre ces partis extrêmes, il existe une grande école où l'attachement à la philosophie du Moyen-âge est allié au respect pour les découvertes de notre époque; ses chefs les plus estimés s'attachent avant tout à l'enseignement des docteurs scolastiques, en particulier de saint Thomas d'Aquin; les écrits de l'Ange de l'École sont les sources où ils puisent sans cesse; mais souvent ils empruntent à la science elle-

(1) « Il est inutile de le cacher, l'école spiritualiste subit une crise redoutable. S'il ne s'agissait que d'une école, on pourrait s'en consoler; mais il y a ici plus qu'une école : il y a l'idée, l'idée spiritualiste. C'est cette idée dont les doctrines sont aujourd'hui menacées par le flot le plus formidable qu'elle ait essuyé depuis l'*Encyclopédie.* » P. Janet.

même des armes puissantes pour confondre l'erreur, et, sans trahir les droits de la vérité, ils respectent les adversaires et croient difficilement à la mauvaise foi ou à la perfidie; dans l'étude du monde, ils évitent les questions subtiles et oiseuses, mais ils mettent tous leurs soins à saisir l'accord qui existe entre les docteurs scolastiques et les savants les plus distingués de notre époque. Une telle philosophie, avec son ampleur et sa modération, est celle que Léon XIII veut restaurer au sein de l'Église universelle (1).

Pour donner une idée de la scolastique, il suffit de l'exposer dans un cours élémentaire; pour en montrer toute la supériorité, il faut la comparer aux différents systèmes qui ont paru dans le monde depuis l'origine de la philosophie jusqu'à nos jours. Cette étude, à la fois *historique* et *critique*, peut embrasser dans son ensemble quatre parties générales : *Les Origines de la Philosophie*, ou les temps antérieurs au Moyen-âge; *La Philosophie chrétienne*, qui jette son plus vif éclat au XIIIe siècle; *La Révolution philo-*

(1) « Nos igitur, dum edicimus libenti gratoque animo excipiendum esse quidquid sapienter dictum, quidquid utiliter fuerit a quopiam inventum atque excogitatum, Vos omnes, Venerabiles Fratres, quam enixè hortamur, ut ad catholicæ fidei tutelam et decus, ad societatis bonum, ad scientiarum omnium incrementum auream sancti Thomæ sapientiam restituatis, et quam latissimè propagetis. Sapientiam sancti Thomæ dicimus : si quid enim est à doctoribus Scholasticis vel nimiâ subtilitate quæsitum, vel parum consideratè traditum, si quid cum exploratis posterioris ævi doctrinis minus cohærens, vel denique quoquo modo non probabile, id nullo pacto in animo est ætati nostræ ad imitandum proponi. » *Epist. Encycl.* Æterni Patris, 4 Aug. An. 1879.

sophique, depuis la Renaissance jusqu'à la fin du siècle dernier; *La Restauration philosophique* accomplie par Léon XIII. Dans la première période, les Hébreux, éclairés par les lumières de la révélation, connaissent les grands dogmes philosophiques, l'existence de Dieu, l'origine du monde, la Providence, l'immortalité de l'âme; chez les nations païennes, la raison, abandonnée à ses propres forces, tombe dans les erreurs les plus étranges même sur les vérités fondamentales de l'ordre naturel; cependant, deux grandes écoles se forment dans la Grèce et se partagent l'héritage de Socrate : l'une est fondée par Aristote; l'autre a Platon pour chef. Au Moyen-âge, la philosophie grecque est mise au service de la révélation; la raison et la foi s'unissent sans se confondre, et se rendent de mutuels services. A la Renaissance, la raison veut se séparer de la foi, elle se révolte contre elle et lui déclare la guerre; mais la philosophie, loin de progresser, se réfugie dans le scepticisme absolu ou se perd dans le plus abject matérialisme. Enfin, après mille tentatives infructueuses, l'esprit humain désabusé revient de nouveau à la philosophie chrétienne, et la fin du XIX[e] siècle verra, nous l'espérons, « cette superbe alliance de la religion et de la science, » que Joseph de Maistre appelait de tous ses vœux (1).

(1) *Les délais de la justice divine.*

HISTOIRE GÉNÉRALE

DE LA

PHILOSOPHIE.

PREMIÈRE PARTIE.

LES ORIGINES DE LA PHILOSOPHIE.

CHAPITRE PREMIER.

LA PHILOSOPHIE EN ORIENT.

L'ORIENT a été le berceau de l'humanité ; c'est aussi en Orient qu'il faut chercher les origines de l'histoire. Mais les peuples qui se formèrent au centre de l'Asie et sur les côtes de l'Égypte, avaient-ils une philosophie? Nous n'en pouvons douter, si ce nom désigne l'étude des grands problèmes qui intéressent l'humanité. De tous temps, la raison a cherché à satisfaire le plus noble de ses penchants, le désir de connaître son origine, sa destinée, ses rapports avec Dieu ; nous trouvons chez tous les peuples les notions du bien et du mal, du droit et du devoir ; partout, en un mot, les plus hautes questions de la philosophie ont été agitées sinon résolues. C'est donc une erreur de penser avec Lucrèce, Hobbes,

Rousseau et Darwin, que l'homme, à l'origine, vivait isolé, sans famille, sans Dieu, errant au fond des bois et différant à peine des animaux sauvages (1); cette hypothèse gratuite est en opposition avec l'histoire. Il n'est pas exact, non plus, de dire avec M. Fustel de Coulanges, que les peuples primitifs ont ignoré « l'idée » d'un être immatériel, et d'une « intelligence divine (2); » non, la Grèce n'a pas vu la première « surgir » dans les esprits la connaissance d'une divinité placée « en dehors et au-dessus de la nature; » au contraire, la notion du vrai Dieu s'est altérée au sein de la gentilité, à mesure que les hommes se sont dispersés dans le monde. Il existe sur l'origine de la Philosophie une autre erreur qu'il est bon de signaler. M. Cousin, et, avec lui, l'école rationaliste enseigne que la Grèce a été le berceau de la philosophie; les premiers peuples ne possédaient pas la vérité sous une « forme libre, » chez eux, la réalité restait « enveloppée » dans le symbole, la raison était comme l'enfant « à la lisière, » et les croyances religieuses entravaient la marche de l'humanité. C'était la « période *théologique* (3). »

(1) Lucrèce, *De naturâ rerum;* Hobbes, *De cive;* J.-J. Rousseau, *Contrat social;* Darwin, *Origin of species, by means of natural selection.*

(2) « L'idée de la divinité se transformait peu à peu, par l'effet naturel de la puissance plus grande de l'esprit. Cette idée, que l'homme avait d'abord appliquée à la force invisible qu'il sentait en lui-même, il la transporta aux puissances incomparablement plus grandes qu'il voyait dans la nature, en attendant qu'il s'élevât jusqu'à la conception d'un être qui fût en dehors et au-dessus de la nature. » *La Cité antique,* par Fustel de Coulanges, l. V, c. I.

(3) V. Cousin, *Cours de l'histoire de la Philosophie,* 2e leçon. Tiedmann exclut également les peuples orientaux de l'histoire de la philosophie. (*Système de la Philosophie stoïcienne,* et *Esprit de la Philosophie spéculative depuis Thalès jusqu'à Berkeley.*)

En Orient, il est vrai, la philosophie n'avait pas tous les caractères d'une science; sa méthode et son objet n'étaient pas clairement définis. En d'autres termes, l'esprit humain ne suivait pas une marche assez didactique dans la recherche du vrai, et les connaissances philosophiques n'étaient pas combinées ni coordonnées, de manière à offrir dans leur ensemble la forme d'un système rigoureux. Cependant, nous trouvons tous les germes de la philosophie chez les peuples primitifs qui ont habité l'Asie avant de descendre sur les côtes de la Grèce et dans le bassin de la Méditerranée ; loin de nuire au développement de l'esprit, dans ces âges reculés, la révélation le favorise, et, dès lors, nous commençons à entrevoir le merveilleux accord de la raison et de la foi. La nation juive est, en même temps, l'héritière des promesses que Dieu fit à l'homme et la gardienne des premières vérités de l'ordre naturel. La *philosophie chrétienne*, non pas dans son sens le plus restreint, mais dans son acception la plus large, date du berceau de l'humanité; nos adversaires en conviendront, s'ils étudient, l'histoire à la main, les phases diverses que les trois grandes notions du *Monde*, de l'*Ame* et de *Dieu* ont suivies chez les peuples anciens (1).

(1) M. de Gérando a dit, en parlant de la philosophie ancienne : « Elle réunit en elle l'essence de tous les éléments constitutifs de toute philosophie. » (*Histoire comparée des systèmes de philosophie*, c. I.)

I.

La notion du Monde.

« Aucune nation, dit Voltaire, n'eut une cosmogonie qui eût le moindre rapport à celle des Juifs (1). » Cette assertion est trop absolue; mais la cosmogonie des Juifs est plus complète et plus en harmonie avec la raison que celle des autres peuples. Elle est exposée dans les saintes Écritures, en particulier dans les écrits de Moïse. La *Genèse* est le premier livre que l'antiquité nous ait légué sans altération; c'est aussi le premier dont la valeur historique ne puisse être contestée. Son auteur vivait seize siècles environ avant notre ère; il était versé dans toutes les sciences des Égyptiens, et, au témoignage de Philon, il n'avait pas seulement la réputation d'un grand législateur, mais il passait pour un philosophe dont le regard, à la fois sublime et profond, s'était élevé au sommet de la contemplation et avait pénétré les mystères de la nature (2). Mais, dit Brucker, et, avec lui, la plupart des rationalistes, Moïse mérite-t-il le nom de philosophe? Sa science n'était pas le fruit de la « méditation et du raisonnement; » il la tenait de Dieu. La réponse est facile : de quel droit ceux qui n'admettent pas la révélation, reprochent-ils à Moïse d'avoir écrit

(1) Voltaire, *Dial.* XXIV, 17.

(2) « Summa *philosophiæ* fastigia attigisse et præcipua naturæ arcana fuisse edoctum dicit Philo. » Brucker, *Institutiones historiæ philosophicæ*, p. 25.

sous la dictée de l'Esprit-Saint? Et, au contraire, s'il est certain que Dieu a parlé, son témoignage ne mérite-t-il pas toute confiance, et ne devons-nous pas le compter parmi les moyens les plus infaillibles d'arriver à la certitude (1)? En philosophie, comme en morale et en politique, le mot de liberté n'implique pas la *licence*, mais l'usage modéré de nos facultés; la vraie sagesse ne consiste pas seulement dans les recherches, mais bien plutôt dans l'amour, la connaissance et la possession de la vérité. A ce titre, Moïse doit occuper la première place dans une histoire générale de la Philosophie; car il est le premier dont les ouvrages fournissent une solution certaine aux grandes questions que l'esprit humain se pose, dès qu'il s'arrête à contempler l'univers avec ses changements, sa variété, son harmonie (2).

En tête de la *Genèse*, nous lisons que Dieu, au commencement, *créa* le ciel et la terre, c'est-à-dire les esprits et les corps. Ce dogme de la *création*, que la *raison* proclame d'accord avec la foi (3), est affirmé en plusieurs passages de la sainte Écriture, et la mère des Machabées le rappelle au plus jeune de ses fils, quand elle veut l'exhorter au martyre. L'univers qui procède

(1) Brucker avoue lui-même que les Hébreux avaient une double lumière pour les guider : « Duplici... lumine fruebantur veteres Hebræi, *revelationis* et *rationis;* in eo omnis mundi eruditis longè *superiores.* » *Ibidem,* p. 20. Voir notre *Logique*, t. I, p. 259.

(2) Sur Moïse, voir Mgr Freppel, *Saint Justin,* leçon IX, p. 186-188.

(3) « Le livre inspiré de la Genèse, dit M. Moigno, débute par cette affirmation solennelle et inattendue, que l'esprit humain n'aurait certes pas inventée : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre (*Les splendeurs de la Foi,* t. IV, p. 465). » Si M. Moigno entend par là que la création est un mystère dont la connaissance dépasse la portée de l'intelligence, il s'écarte de l'enseignement commun des philosophes scolastiques. Cf. P. Liberatore, *Cosmologia,* c. I, a. 3.

de Dieu par voie de création, est organisé en toutes ses parties avec une sagesse admirable; dans ses évolutions, il obéit à des lois générales dont la marche constante et uniforme ne saurait être modifiée sans la volonté expresse du souverain Législateur; chacun des êtres qui le compose a sa destinée spéciale, mais tous, de concert, doivent publier la gloire, la puissance et la bonté de Dieu. Ce concept de l'univers n'embrasse pas tous les problèmes que la philosophie a soulevés sur l'origine du monde et la nature des corps; mais il contient en germe les premiers éléments de la *cosmologie* chrétienne. Dans son récit, Moïse trace la voie aux géologues modernes; il fait passer devant nos regards toutes les créatures dans l'ordre où elles sont sorties des mains de Dieu, et il affirme l'existence de ces *types* primitifs qui se reproduiront dans la suite « selon leur *genre* et leur *espèce.* » La grande erreur de Darwin se trouve ainsi réfutée dès la première page de la *Genèse.*

Les autres peuples de l'Orient ont leur cosmogonie comme les Hébreux; bien plus, d'après les découvertes modernes, ils se sont inspirés aux mêmes traditions et ils ont puisé à des sources communes (1); mais, en dehors d'Israël, la vérité s'altère en passant par mille canaux divers, la fable se mêle à l'histoire, la vie des philosophes les plus célèbres est enveloppée d'ombres épaisses, leurs ouvrages n'ont plus les mêmes caractères d'authenticité, d'intégrité et de véracité. L'Égypte, la

(1) *La Bible et les découvertes modernes en Palestine, en Égypte et en Assyrie,* par M. Vigouroux, 2e édition, t. I, p. 189. — Sur la philosophie des Hébreux, cf. Walther, *Histoire de la philosophie des anciens Hébreux,* 1750; Jérusalem, *Lettres sur les livres et la Philosophie de Moïse,* 1762; Teller, *Théodicée des premiers temps,* 1802; Lindemann, *Essai d'une philosophie du livre de Job,* 1817.

Chaldée, la Perse, la Phénicie, l'Inde et la Chine nous en offrent des exemples frappants. Quelques-uns de ces peuples, à cause de leurs rapports plus directs avec les Hébreux, conservent une notion vague de la création; d'autres s'adonnent au commerce ou à l'étude trop exclusive de la nature, et négligent la recherche des causes qui ont présidé à la formation de l'univers; un plus grand nombre admettent l'éternité de la matière, ou regardent le monde comme une émanation de la divinité. A mesure que l'esprit humain veut se soustraire à l'autorité, l'erreur se montre, timide d'abord, mais bientôt audacieuse et fière. Il en sera toujours ainsi dans la suite des âges : la raison privée de l'élément *traditionnel* ne sera pas réduite à l'impuissance ; mais elle se laissera facilement égarer, ou se perdra dans ses propres conceptions. Le *rationalisme*, non moins que le *traditionalisme*, est une erreur funeste à la philosophie.

L'Égypte est restée célèbre parmi les peuples de l'Orient. Sa haute antiquité, ses relations avec les Hébreux, en particulier depuis Abraham jusqu'à Moïse, ses monuments aux proportions colossales, ses institutions et ses mœurs lui méritent une place à part dans l'histoire générale de la Philosophie. L'Égypte, comme la Palestine, a ses sages, qui, dans une certaine mesure, peuvent s'attribuer le nom de savants et de philosophes (1). Jadis leur réputation s'étendit au loin, et les Grecs, malgré

(1) Clément d'Alexandrie a dit dans ses *Stromates :* « Les Egyptiens ont aussi leur philosophie. » — Sur la philosophie des Égyptiens, cf. Plutarque, *De Iside et Osiride;* Conrad Adami, *Comment. de sapientiâ, eruditione, atque inventis Ægyptiorum;* Heumann, *De la philosophie des anciens Égyptiens;* de Pauw, *Recherches philosophiques sur les Égyptiens et les Chinois*, 1773; Rosellini, *Documents d'Égypte et de Nubie*, 1833-45; M. Mariette, *Mémoires sur le culte du dieu Apis.*

l'orgueil national, se reconnaissaient pour leurs disciples. Platon lui-même a fait dire à un prêtre de Saïs : « O Solon, ô Solon, vous autres Grecs, vous êtes toujours des enfants; aucun Grec n'est ancien. » Cependant, la sagesse et la science des Égyptiens ont été trop vantées, et l'admiration, disons mieux, l'engouement de plusieurs écrivains modernes ne peut pas se comprendre, encore moins se justifier. Il existe une école dont les chefs, marchant sur les traces de Bailly et de Dupuis, parlent du peuple Hébreu avec dédain, rejettent l'autorité de la *Bible* et ne donnent pas même le titre de sage à Moïse, à David, à Salomon; mais, au contraire, ils font de l'Égyte une terre prédestinée, ils manquent d'expressions pour louer les *Livres Hermétiques*, et volontiers ils accordent aux prêtres d'Osiris une place d'honneur parmi les plus grands génies de l'antiquité. Cet enthousiasme se calme peu à peu, à mesure que les conquêtes de l'archéologie et de la philologie viennent dissiper les illusions. Les *Livres Hermétiques*, dont Voltaire se moquait (1), à l'exemple de Galien et de Plutarque, ne peuvent être regardés comme l'œuvre exclusive d'un Égyptien; loin d'avoir fourni une mine féconde aux auteurs de l'Ancien et du Nouveau Testament, cette compilation renferme de nombreux passages empruntés à la *Bible*, et, si nous faisons la part du « plagiaire, celle de l'écrivain original restera bien petite (2). » De plus, la science en Égypte n'eut pas ce caractère d'uni-

(1) « On néglige cet ancien livre de Mercure Trismégiste, et on peut n'avoir pas tort. Il a paru à des philosophes un superbe galimatias... Il reste à savoir si ce livre, aussi célèbre que peu lu, fut l'ouvrage d'un Grec ou d'un Égyptien. » Voltaire, *Dictionnaire philosophique.*

(2) *Dictionnaire des sciences philosophiques*, publié sous la direction de M. Ad. Franck, p. 710.

versalité que des historiens voudraient lui reconnaître; étant le privilége d'une caste, elle s'enferma, pour ainsi dire, dans les temples, et parla un langage que le vulgaire ignorait. La critique moderne elle-même est loin d'être fixée; elle hésite, en particulier, sur la question qui nous occupe en ce moment.

Que pensent les sages de l'Égypte sur l'origine du monde? Les documents ne sont pas assez précis pour nous permettre de répondre. Au témoignage de Plutarque, les Égyptiens admettent que le monde est l'œuvre du « *bon génie*, » Ammon-Râ. Cette divinité, honorée autrefois dans la ville de Thèbes, est représentée « sous la forme d'un homme qui laisse tomber un œuf de sa bouche, » pour signifier « que le monde est l'œuvre de la parole et de l'intelligence divine (1). » S'agit-il là d'une création proprement dite ou d'une émanation? Il est difficile, pour ne pas dire impossible, de l'affirmer. Les traditions, dit M. Champollion-Figeac, placent le principe de toutes les choses physiques dans le fluide primordial ou l'*éther;* mais ce fluide est-il à son tour le produit d'une cause supérieure? Ces mêmes traditions ne le disent pas en termes assez formels.

Les monuments anciens nous offrent plus de données sur la cosmogonie des Chaldéens, et, si la critique n'ose pas encore se prononcer d'une manière absolue, elle peut du moins, grâce aux découvertes modernes, appuyer

(1) Plutarque, *De Iside et Osiride*, c. XXI, traduction d'Amyot, édition 1802, t. XVII, p. 252. — Sur l'origine du monde d'après les Égyptiens, cf. les *Transactions of the Society of Biblical Archeology*, t. IV, 1875; Franck, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, p. 234; Champollion, *Lettres écrites d'Égypte et de Nubie*.

ses jugements sur des bases solides (1). Les fragments de Bérose interprétés par M. Lenormant, les tablettes communiquées par MM. Georges Smith et Fox Talbot, les études de M. Vigouroux et de plusieurs autres savants nous permettent de formuler les trois hypothèses suivantes : à l'origine, les Chaldéens admettaient la création du monde à peu près telle que Moïse l'a décrite au premier chapitre de la *Genèse;* mais les traditions primitives se sont altérées de bonne heure chez ce peuple inconstant; dès lors, on vit s'engager un conflit d'opinions qui amena une scission complète parmi les sages de la Chaldée : les uns admirent l'existence d'une matière primordiale avec laquelle Dieu forma le monde, les autres professèrent une doctrine imprégnée d'un panthéisme vague et d'un naturalisme mal défini. En résumé, l'idée de la création, assez claire, assez explicite à l'origine, s'obscurcit dans la suite des âges, à mesure que la Chaldée s'éloigne des traditions primitives (2).

En Perse, il faut aussi distinguer deux périodes :

(1) Sur la cosmogonie des Chaldéens, cf. M. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, t. I, 1re partie, ch. I; Brucker, *Histoire critique de la Philosophie*, t. I, ch. II; Stanley, *Philosophia orientalis*, dans les œuvres de Leclerc; Fr. Lenormant, *Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose;* M. Fox Talbot; M. G. Smith, M. de Saulcy, *Recherches sur l'écriture cunéiforme*.

(2) Voici quelques fragments des tablettes découvertes en Assyrie : « (Dieu) *créa* le genre humain (à la place des anges rebelles)..... Quand les dieux dans leurs assemblées eurent *créé*..... Etaient satisfaisants les grands monstres..... Ils en firent des *créatures* vivantes..... L'abîme infini fut l'origine (du ciel et de la terre)..... Autrefois les dieux n'existaient pas encore..... Et furent faits les grands dieux, le dieu Lakmu, le dieu Lakamu existèrent (seuls) jusqu'à ce que s'augmenta leur nombre..... Quand (tu établis) les fondements de la terre, le fondement de la terre tu l'appelas..... »

l'une, antérieure à Zoroastre, remonte à la plus haute antiquité ; mais elle est environnée de ténèbres si profondes, qu'il est impossible d'y reconnaître la trace d'une cosmogonie. Zoroastre, qui parle souvent d'une révélation faite au premier homme et transmise par la tradition, se tait lui-même sur la nature de cette révélation et sur les vérités qu'elle renferme. L'autre période commence avec Zoroastre. Ce personnage, pourtant si fameux, demeurerait à peu près inconnu, sans les travaux d'Anquetil-Duperron et de M. Burnouf. D'après l'opinion d'Anquetil, il serait né à Urmi, en 585 avant notre ère ; il se serait attribué le rôle de prophète, et, en cette qualité, il aurait opéré des réformes importantes dans les mœurs et la religion de son pays. Sa doctrine est contenue dans le *Zend-Avesta*, qu'on lui attribue du moins en partie, dans le *Desatir* et le *Dabistan* (1), mais il est souvent difficile d'en saisir la vraie portée; par exemple, comment faut-il interpréter les pages suivantes, sur l'origine du monde? Zoroastre ordonne de prier en ces termes : « J'invoque et je célèbre le *créateur* Ahourâ-Mazdâ, lumineux, resplendissant, très-grand et très-bon, très-parfait et très-énergique, très-intelligent et très-beau, éminent en pureté, qui possède la bonne science, source de plaisir, lui qui nous a *créés*, qui nous a *formés*, qui nous a *nourris*, lui le plus accompli des êtres intelligents. » Ormuzd dit à Zoroastre son

(1) Outre le *Zend-Avesta*, le *Desatir* et le *Dabistan*, on peut consulter l'*Introduction* de Diogène Laërce, la *Cyropédie* de Xénophon, les *Oracles de Zoroastre*, recueillis par Patrizzi, l'ouvrage de Hyde, *Veterum Persarum et magorum religionis historia*, le *Traité historique de la religion* des Perses, par Foucher, l'*Histoire des Perses*, de Gobineau, la *Dissertation* d'Erskui *sur* les *Parses*, *les Parsis et leurs croyances*, M. L. de Rosny, etc.

prophète : « Apprends à tous les hommes que rien, dans le monde, n'est au-dessus de la lumière dont j'ai *créé* le paradis, les anges et tout ce qui est agréable, tandis que l'enfer est une production des ténèbres..... En quarante-cinq jours, moi, Ormuzd, aidé des amshaspands, j'ai bien travaillé, j'ai *donné* le ciel. En soixante jours, j'ai *donné* l'eau; en soixante-quinze, la terre; en trente, les arbres; en vingt, les animaux; en soixante-quinze, l'homme. »

M. Franck et plusieurs savants modernes pensent que le verbe *donner*, dans la cosmogonie des Perses, ne désigne pas un acte *créateur*, mais une simple *émanation*; c'est pourquoi ils rangent Zoroastre parmi les partisans du panthéisme. Cette opinion ne paraît pas exacte. Nous trouvons, il est vrai, des traces du panthéisme dans le *Dabistan* et le *Desatir*; mais ces livres ne sont pas l'œuvre du philosophe persan. De même que Moïse emploie les mots *creavit* et *fecit* pour expliquer l'origine du monde, ainsi Zoroastre enseigne qu'Ormuzd *créa* et *donna*, *creavit* et *dedit*. Ce trait de ressemblance et mille autres pareils nous autorisent à penser que cette page du *Zend-Avesta* est empruntée à la *Genèse*, et que le dogme de la création *ex nihilo* n'a pas été complètement ignoré du plus grand philosophe dont la Perse s'honore.

La Phénicie est moins riche en documents. Les fragments d'Eudème et de Philon n'offrent aucune garantie sérieuse d'intégrité et de véracité (1); Moschus et Sankhôniathôn appartiennent plus à la fable qu'à l'histoire;

(1) Outre les fragments d'Eudème et de Philon, voir sur la Phénicie : la *Cosmogonie de Sanchoniathon*, par Matter; les travaux de Movers, Hülmann, Plass, Bœckh et Gesenius; l'*Histoire de notre philosophie occidentale*, de Rœth, 1846.

les Phéniciens, adonnés au commerce et à la navigation, se sont occupés de l'art nautique au détriment de la religion et de la philosophie. Cependant leur théorie sur l'origine du monde n'est point, comme on l'a prétendu, le naturalisme dans une de ses formes les plus absolues, et c'est sans fondement que le stoïcien Posidonius croit trouver à Tyr et à Sidon les premiers vestiges du matérialisme d'Épicure. Nous le prouverons plus bas, quand nous parlerons de la théogonie des Phéniciens.

Si nous poussons nos investigations plus loin vers l'extrémité de l'Asie, nous rencontrons deux peuples dont l'origine remonte à la plus haute antiquité : les Indiens et les Chinois.

Grâce aux travaux de M. Ward et de Colebrooke (1), nous possédons de nombreux documents sur la philosophie de l'Inde; cependant l'histoire de ce pays est encore enveloppée de ténèbres, et les calculs les plus habiles ne sont souvent que des hypothèses ingénieuses. Non seulement les *Védas*, ou livres sacrés, ne paraissent pas authentiques; mais ils portent à chaque page des traces visibles d'altération, et il sera difficile d'en rétablir le texte; les traditions recueillies par M. Ward sur les anciens philosophes ne sont guère que des tissus de fables, où le ridicule se trouve mêlé à l'absurde (2).

(1) M. Ward, *Aperçu de l'histoire, de la littérature et de la mythologie indienne;* Colebrooke, *Essais*, 1837; Windischmann, *Histoire de la philosophie;* Barthélemy Saint-Hilaire, *Mémoire sur le nyâyâ;* Cousin, *Histoire générale de la philosophie;* Ritter, *Histoire de la philosophie;* A. G. Schlégel, *De la langue et de la philosophie des Hindous;* J. G. Rhode, *Religion, mythologie et philosophie des Hindous;* Barthélemy Saint-Hilaire, *Le Bouddha et sa religion;* Vassilief, *Le Bouddhisme,* etc.; Mgr Bigandet, *Annales de la Sainte-Enfance;* M. Huc, *Souvenirs*, etc...

(2) D'après les traditions des Indiens, Kapila serait fils de Brahma,

Ces philosophes sont au nombre de six : Kapila, Patandjali, Gotama, Kanada, Djaïmini et Vyâsa; leurs systèmes s'appellent *sânkhya*, *yoga*, *nyâya*, *veiséshikâ*, *mîmânsâ* et *védânta*. Ce vaste ensemble de doctrine, disons plutôt cet amas informe, où les opinions les plus diverses et souvent les plus contradictoires se heurtent et se confondent, est conservé par la caste des prêtres; cette caste, la première de l'Inde, est elle-même divisée en plusieurs sectes, dont les unes appartiennent au *brahmanisme*, et les autres au *bouddhisme*.

Il est un fait digne de remarque : la religion ne semble pas avoir progressé sur les rives du Gange. Le brahmanisme, qui est antérieur au bouddhisme, enseigne des doctrines souvent plus élevées et professe une morale parfois plus en harmonie avec les aspirations du cœur humain; la religion de Bouddha, loin de mériter le nom de réforme, que plusieurs se plaisent à lui donner, n'est guère, sur un bon nombre de points, qu'une altération des croyances primitives. Il en est de même en philosophie. Pour s'en convaincre, il suffit de jeter un coup d'œil sur les documents recueillis par Colebrooke, Langlois, Poley, Jones, Pauthier et Brunet (1).

Il n'y a rien, en particulier, de plus incohérent que les cosmogonies de l'Inde. Parmi les philosophes dont M. Ward nous a révélé le nom et les écrits, un certain nombre pensent que l'univers est une *création* de Brahma : « L'âme ou l'esprit suprême, disent-ils, était le seul être

et une incarnation de Vishnou, ou même un des petits-fils de Manou; Gotama devrait être regardé comme l'un des douze grands rishis, et il aurait épousé une des filles de Brahma. Cf. M. Barthélemy Saint-Hilaire.

(1) Cf. *Les livres sacrés de toutes les religions sauf la Bible*, traduits ou revus et corrigés par MM. Pauthier et G. Brunet, 1858.

qui existât dès le commencement, et aucun être que lui n'existait. Il éprouva un désir : « Je *créerai* des mondes ! » Il créa ces mondes : l'*éthéréen*, le *lumineux*, le *mortel*, l'*aqueux* (1). » Plusieurs voient dans les êtres spirituels, et même dans les corps, de simples *formes* ou des *émanations* de la substance divine : c'est le panthéisme tel que nous le verrons apparaître au XVIIIe et au XIXe siècle (2). Les uns, à l'exemple de Kapila, identifient Dieu lui-même avec la nature, ou bien, comme Kanada, ils accordent à la matière la puissance de Brahma, et attribuent l'origine du monde à la combinaison des atomes éternels : c'est le naturalisme dans sa forme la plus brutale (3). Les autres, enfin, tiennent le langage des nihilistes modernes : « Le *non-être*, disent-ils, existait dès le commencement. C'est de lui que l'être est né. » Il est impossible, comme on le voit, de trouver chez les Indiens une tradition constante et universelle sur la véritable origine de l'univers.

Il faut en dire autant de la Chine. « Du temps de Han, au commencement de notre ère, dit M. Pauthier, l'historien Sse-ma-thsian comptait déjà *six écoles* de philosophie. L'auteur de la *Statistique de la littérature et des arts*, publiée sous la même dynastie, en énumère *dix*. Elles augmentèrent encore beaucoup par la suite. Ma-

(1) *Rig-Véda*, lecture VIIIe, traduction de M. Langlois.

(2) « Comme l'araignée tire d'elle et retire en elle son fil, comme les plantes sortent de la terre et y retournent, comme les cheveux de la tête et les poils du corps croissent sur un homme vivant; ainsi sort l'univers de l'inaltérable. » Colebrooke, *Mélanges*, t. I, p. 342.

(3) Sur la cosmogonie des Bouddhistes, voyez M. Schœbel, *Le Bouddha et le Bouddhisme*. (*Les annales de Philosophie chrétienne*, 4e série, vol. XV, p. 175-245, 1857.)

touan-lin en énumère une quinzaine (1). » De plus, la critique n'est pas fixée sur la valeur des *Kîngs* ou livres religieux des Chinois; les travaux importants de M. Pauthier n'ont pas éclairci tous les doutes ni dissipé toutes les obscurités sur l'histoire de Fou-hi et sur la période philosophique antérieure à Lao-tseu et à Confucius; ces deux personnages, qui occupent une large place dans les annales de la Chine, ne sont pas eux-mêmes suffisamment connus pour qu'il soit permis de porter un jugement définitif sur leurs écrits, leur doctrine et leur influence; le bouddhisme, introduit au sein de l'empire chinois dès les premiers siècles de notre ère, est venu encore augmenter la confusion qui régnait dans les écoles philosophiques et dans les sectes religieuses. Voici ce qu'on peut affirmer.

La Chine n'a pas vécu dans l'ignorance des traditions primitives, et M. Pauthier avance sans fondement que cette vaste contrée de l'Asie n'a jamais donné ses doctrines comme *révélées* de Dieu. Au témoignage de M. Pauthier lui-même, « le ministre philosophe Ki-tseu » dit au roi Wou-wang que le *Livre des Annales* intitulé, *La sublime doctrine*, a été reçu du ciel par le grand Yu (2,200 ans avant notre ère) (2). D'après le même auteur, la cosmogonie des Chinois n'est qu'un « *panthéisme absolu* » ou

(1) G. Pauthier, *Dictionnaire des sciences philosophiques,* art. Chinois, 1876; du même auteur, *Esquisse d'une histoire de la Philosophie chinoise,* etc.; le P. Prémare, *Vestiges des principaux dogmes chrétiens*, *tirés des anciens Chinois,* 1878; le P. Longobardi, *Opuscule;* le P. Noël, *Philosophia sinica;* Aug. Martin, *La Morale chez les Chinois;* Pauthier et Brunet, *Les livres sacrés de toutes les religions, sauf la Bible,* 4e partie; Confucius, *Essai historique*, par un missionnaire, 1874; Stan. Julien; M. Landresse; A. de Rémusat, etc.

(2) *Dictionnaire des sciences philosophiques*, 1876, p. 267.

un « *vaste naturalisme* ; » le Père Prémare, au contraire, veut trouver le dogme de la création nettement exprimé dans la doctrine de Fou-hi et de ses disciples. Si cette dernière opinion n'est pas clairement démontrée, il paraît hors de doute que Fou-hi, Ki-tseu, Lao-tseu, Confucius, Mencius, en un mot, les plus grands philosophes de la Chine ont toujours admis une différence essentielle entre la Raison, ou l'Unité suprême, et les êtres qui composent l'univers; les créatures ne peuvent donc pas être, dans leur système, des *évolutions* de la divinité; tout au plus sont-elles des *émanations* de la « puissance créatrice (1). »

En résumé, la création *ex nihilo* est nettement exprimée en tête du livre de Moïse; dans les autres monuments de l'antiquité, nous ne trouvons plus la même précision ni la même assurance; l'esprit hésite, les croyances s'affaiblissent, les philosophes se partagent en différentes écoles; enfin, c'est le chaos. De ce désordre universel naissent toutes les erreurs que nous verrons apparaître à notre époque à peu près sous les mêmes formes : le *dualisme*, le *panthéisme mitigé*, le *panthéisme absolu* et tous les systèmes qui s'y rattachent par des conséquences plus ou moins directes. Il est cependant hors de doute que la notion au moins *implicite* de la création est au fond de plusieurs cosmogonies an-

(1) « Au commencement, quand il n'y avait encore ni *Thaï-Khi*, ni ciel, ni terre, la *Raison* (*Li*), qui produit sans bornes, existait dès lors..... On appelle *Thaï-Khi* la matière première ; avant qu'il y eût encore ni ciel ni terre, elle composait une masse informe dans le chaos.... Dans l'univers il y a *l'esprit* et la *matière*..... *La matière limitée* (*Thaï-Khi*) a pour origine *Celui qui n'a point de limites*...... Les formes matérielles de la grande puissance créatrice ne sont que des *émanations* de *Taô*, ou la *Raison* suprême. » Extrait de la cosmogonie des *Kings*, d'après M. Pauthier. (*Annales de Philosophie chrét.*, 1861.)

ciennes; nous y trouvons même l'ébauche d'un traité de cosmologie assez complet; la plupart des philosophes semblent admettre dans la composition des corps le concours de deux éléments, l'un *passif* et *matériel*, l'autre *actif* et *formel;* ils reconnaissent aussi que l'univers est régi par des lois universelles et constantes, et ils rejettent comme absurde l'hypothèse du hasard.

II.

La notion de l'âme.

Après avoir contemplé l'univers, l'homme se replie sur lui-même pour étudier sa nature, son origine et sa destinée. Or, en psychologie, les questions qui dominent toutes les autres, sont celles de la *spiritualité* et de l'*immortalité* de l'*âme;* c'est pourquoi l'historien doit se demander avant tout quelle solution les anciens peuples ont donnée à ces questions capitales et quelles conséquences ils en ont tirées.

Faut-il croire, avec M. Fustel de Coulanges, que l'idée de la « nature immatérielle » ou la « notion de l'âme humaine » se précise seulement au cinquième siècle avant notre ère? Et, pour ne rien dire des philosophes qui attribuent à Descartes l'honneur d'avoir compris le premier la nature de notre âme, devons-nous penser, après certains orientalistes modernes, que les Hébreux n'ont pas su établir une vraie distinction entre l'esprit et la matière? Il faut l'avouer, nous cherchions en vain dans la *Bible* une exposition didactique et une analyse subtile des hautes questions de la psychologie; le génie des peuples de l'Orient ne se prête pas à ces procédés philosophiques, dont les sages de la

Grèce feront usage dans leur enseignement et dans leurs écrits; mais sous les images et les métaphores que les auteurs sacrés emploient pour rendre leur pensée, il est facile de reconnaître une belle et grande esquisse de la *psychologie chrétienne.*

Moïse dit, en tête de la *Genèse*, que l'homme est *composé* d'un *corps* et d'une *âme;* le corps est façonné avec un peu de terre, mais l'âme tient son origine de Dieu seul; elle est comme le souffle de sa bouche et la respiration de son cœur; aussi, l'homme est-il une *image* vivante de la divinité. Le corps et l'âme sont unis par des liens si étroits, qu'ils forment une même nature et une même personne. Il existe une différence entre les *sens* et l'*entendement*, l'*appétit inférieur* et la *volonté.* L'homme, malgré la chute originelle, jouit du *libre* usage de ses facultés; il peut faire le bien ou le mal, pratiquer la vertu ou se livrer au vice, mériter une récompense ou s'attirer un châtiment. La séparation de l'âme et du corps détruit le composé humain; mais après la mort, l'âme ne cesse pas de vivre, de penser et d'aimer. Elle est *immortelle* (1). C'est dans la vie future que la justice s'exerce avec toute sa rigueur, et il existe un lieu appelé *scheôl,* où les âmes sont traitées selon leurs mérites. Ce séjour mystérieux n'est point le *tombeau*, et non-seulement les esprits qui l'habitent diffèrent du monde matériel, ils sont affranchis des lois qui régissent les corps.

Après cette courte exposition de la psychologie des Hébreux, il est facile de déduire les conclusions sui-

(1) « Sur la voie de la justice est la vie, et sur le chemin de son sentier est l'*immortalité.* » Prov. XI, 28. Cf. Gen. I, 11, 20, 24, 28; *id.*, II, 7; Ex. XXIII, 9; Job, XIV, 12; Ps. XVII, 9, etc.; Isaïe, I, 14; Ezech., XXV, 6, etc., etc. Cette question est traitée dans *la Bible et les découvertes modernes,* par M. Vigouroux, 2e édition, t. II, liv. II, p. 385, etc.

vantes : Voltaire, et, après lui, MM. Salvador, Cahen, Derenbourg et Renan se sont trompés en affirmant que les anciens Hébreux ne connaissaient point l'immortalité de l'âme. C'est aussi une erreur de dire, avec M. Fustel de Coulanges, que les peuples de l'antiquité, n'ayant pas la notion d'un être spirituel, pensaient que « les morts vivaient dans le tombeau, » et se nourrissaient d'aliments matériels (1). Cette assertion n'est pas exacte, nous le verrons, même pour les deux contrées dont parle surtout M. Fustel de Coulanges, la Grèce et l'Italie.

Parmi les anciens peuples, les Égyptiens sont restés célèbres à cause de leur respect pour les morts et de leur croyance à la vie future. Au témoignage de M. Champollion, ils établissent une distinction réelle entre les êtres matériels et les êtres immatériels, entre le monde des corps et le monde des esprits. Non-seulement la divinité suprême et primordiale, Ammon-Râ est « invisible, » « incorporelle; » mais l'homme, l'image ou le « portrait » d'Ammon, possède une âme distincte de la matière, et, parmi « tous les animaux terrestres, » il est seul « doué d'une double existence, mortel par son corps, immortel par son être même (2). » Une *intel-*

(1) Pour la croyance des Hébreux à l'immortalité, cf. Mgr Freppel, *Univers* du 18 et du 25 avril 1873; M. Halévy, *Mélanges d'archéologie et d'épigraphie sémitique*, 1874. — Voici les paroles de Voltaire : « Tournez-vous de tous les sens, messieurs les Juifs, vous ne trouverez chez vous aucune notion claire, ni de l'enfer, ni de l'*immortalité* de l'âme. » *Un chrétien contre six juifs*. — Cf. M. Fustel de Coulanges, *La cité antique*, l. v.

(2) M. Champollion, *l'Égypte sous les Pharaons*. — Les Égyptiens, d'après M. Maspero, distinguaient dans l'homme l'*intelligence*, l'*âme*, l'*esprit* et le *corps;* l'âme est l'enveloppe de l'intelligence, l'esprit est l'enveloppe de l'âme, et le corps est l'enveloppe de l'esprit. *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 2e édition, p. 39-40.

ligence supérieure, qui *vient du dehors*, s'unit à l'âme et essaie de la soustraire à la captivité des sens. L'union de l'âme et du corps, dans la psychologie égyptienne, semble purement *accidentelle;* l'âme existe avant le corps; elle émigre d'un corps dans un autre, pour expier ses fautes; elle passe successivement des animaux terrestres dans les animaux marins, et de ceux-ci dans les oiseaux. C'est la *métempsycose*, que la Grèce empruntera plus tard aux peuples de l'Orient. Après ces longs pèlerinages, qui ne durent pas moins de 3,000 ans, l'âme séparée de l'intelligence supérieure et dégagée de la matière, est reçue dans l'*amenthès*, c'est-à-dire dans le séjour des morts, où elle est traitée selon ses œuvres. Avant de recevoir sa récompense ou son châtiment, elle est conduite par Horus devant le tribunal d'Osiris; là, en présence de quarante-deux juges, elle doit se justifier de quarante-deux espèces de péchés. Le *Livre des morts*, dont M. Maspero a publié des passages (1), nous dit en quels termes l'accusé plaide sa cause, à cette heure solennelle : « Hommage à vous, seigneurs de vérité et de justice! Hommage à toi, Dieu grand, Seigneur de vérité et de justice! Je suis venu vers toi, ô mon Maître, je me présente à toi pour contempler tes perfections! Car il est connu que je sais ton nom et les noms de ces quarante-deux divinités qui sont avec toi dans la salle de vérité et de justice, vivant des débris des pécheurs et se gorgeant de leur sang, au jour où se pèsent les paroles devant Osiris, le véridique. Esprit double, Seigneur de la vérité et de la justice est ton nom. Moi, certes, je vous connais, seigneurs de la

(1) Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, p. 44; cf. Pierret, *Dogme de la résurrection chez les anciens Égyptiens*, p. 9; Rossellini, *Monumenti del culto*, p. 378.

vérité et de la justice; je vous ai apporté la vérité, j'ai détruit par vous le mensonge. Je n'ai commis aucune fraude contre les hommes; je n'ai pas tourmenté la veuve; je n'ai pas menti dans le tribunal; je ne connais pas le mensonge; je n'ai fait aucune chose défendue; je n'ai pas fait exécuter à un chef de travailleurs, chaque jour, plus de travaux qu'il n'en pouvait faire;... je n'ai pas été négligent; je n'ai pas été oisif; je n'ai pas faibli; je n'ai pas défailli; je n'ai pas fait ce qui était abominable aux dieux; je n'ai pas desservi l'esclave auprès de son maître; je n'ai pas affamé; je n'ai pas fait pleurer; je n'ai point tué; je n'ai pas ordonné le meurtre par fraude; je n'ai commis de fraude envers personne; je n'ai point détourné les pains des temples; je n'ai point distrait les gâteaux d'offrandes des dieux; je n'ai pas enlevé les provisions ou les bandelettes des morts;..... je n'ai point fait de gains frauduleux; je n'ai pas altéré les mesures de grains; je n'ai pas fraudé d'un doigt sur un pauvre; je n'ai pas usurpé dans les champs; je n'ai pas fait de gains frauduleux au moyen des poids du plateau de la balance; je n'ai pas enlevé le lait de la bouche des nourrissons; je n'ai point chassé les bestiaux sacrés sur leurs herbages; je n'ai pas pris au filet les oiseaux divins; je n'ai pas pêché les poissons sacrés dans leurs étangs; je n'ai pas repoussé l'eau en sa saison; je n'ai pas coupé un bras d'eau sur son passage; je n'ai pas éteint le feu sacré en son heure; je n'ai pas violé le cycle divin dans ses offrandes choisies; je n'ai pas repoussé les bœufs des propriétés divines; je n'ai pas repoussé le Dieu dans sa procession. Je suis pur! je suis pur! je suis pur! » Cette morale est inférieure à celle de la *Bible*. D'un côté, elle est incomplète; d'autre part, elle prescrit comme des actes méritoires les pra-

tiques superstitieuses jadis en honneur sur les bords du Nil; mais elle est plus élevée et plus pure que la morale de la Grèce. M. Franck lui-même en convient malgré son admiration pour « le génie de ce peuple privilégié, » qui se glorifie à juste titre d'avoir pour maîtres Socrate, Platon et Aristote. Non seulement l'Olympe de l'Égypte est habité par des divinités moins licencieuses que les dieux d'Athènes et de Rome; mais les prêtres d'Isis et d'Osiris contrastent singulièrement par l'austérité de leur vie et la pureté de leurs mœurs avec les sacrificateurs d'Eleusis et les vestales du Latium. Cependant, d'après un usage barbare, les prêtres initiés aux mystères d'Apis ne devaient pas excéder l'âge de vingt-cinq ans; ce laps de temps écoulé, la loi leur ordonnait de se noyer dans une fontaine consacrée au Soleil (1).

Si, du pays de Gessen où les Hébreux ont vécu en captivité, nous passons dans cette terre de Chaldée qui a vu naître Abraham, nous trouvons partout, sur les rives de l'Euphrate et dans les plaines de Sennaar, les mêmes doctrines cachées sous des mythes et des allégories. L'homme est composé d'un corps formé avec le limon de la terre, et d'une âme sortie de la tête ou du sang de la divinité : « Au temps où l'élément humide, l'eau, enveloppait l'univers, dit Bérose, un dieu se coupa la tête; son sang fut recueilli par d'autres dieux, qui le mêlèrent au *limon* de la terre et en formèrent le corps des hommes, doués ainsi d'*intelligence* et participant de l'âme divine (2). »

(1) M. Ad. Franck, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, art. Égyptiens.

(2) Eusèbe de Césarée, *Chroniq.*, liv. I, ch. II, 4, 5, 6; *Patrologie grecque*, t. XIX, col. 109-112.

Il existe un lieu, où l'âme se retire après la mort. Voici en quels termes un poëme fort ancien, traduit par M. Oppert, décrit ce séjour mystérieux : « Que vers la terre dont on ne retourne pas, la terre de mon exil, — Istar, fille de Sin, dirige mon esprit! » — « Et Istar, fille de Sin, dirigea son esprit, — vers la maison de l'*éternité*, la demeure du Dieu Irkalla, — vers la maison où l'on entre, mais dont on ne sort pas; — vers la route où l'on s'achemine sans retour (1). » Mais quel est l'état de l'âme dans l'autre vie? Sur ce point, la philosophie chaldéenne ne paraît pas très-explicite. Bérose parle de la *récompense future*, dans un passage sur le déluge : « Honorez les dieux, dit-il : Xisuthrus, en *récompense* de sa *piété*, a été enlevé pour habiter désormais avec les dieux, ainsi que sa femme, sa fille et le pilote de son navire (2). » Cependant, l'idée de rémunération et de châtiment dut s'altérer, à mesure que l'*astrologie* fit des progrès. Il serait difficile aux derniers sages de la Chaldée de concilier la *liberté* de l'homme, le mérite de nos actes et la récompense de la vie future avec le fatalisme qui découle de leur théorie sur l'influence des astres; ils soutiennent, en effet, que les événements humains dépendent des révolutions et de la marche des corps célestes.

Les mages de la Perse, comme les sages de la Chaldée, reconnaissent dans l'homme l'existence d'un principe distinct de la matière. Ce principe, appelé *féroüer* ou *fravarshi* existe avant le corps; en l'envoyant sur la terre, Ormuzd lui dit : « Quels avantages ne tire-

(1) *Annales de philosophie chrétienne,* année 1874. Cf. Job. x, 20-22.

(2) *Berosi fragmenta,* Fragm. 7. Cf. *Historicorum græcorum fragmenta,* édit. Didot, t. II, p. 501.

rez-vous pas de votre union avec la matière? Combattez le mal; faites disparaître le mal, et je vous rétablirai dans votre premier état; vous serez heureux et *immortel,* sans vieillesse, sans souffrances. » Uni au corps, le féroüer devient le principe de la vie, ou la substance de l'âme; en lui se résume la personnalité humaine avec son intelligence, sa raison, sa conscience morale, sa responsabilité. Tous les hommes sont issus du même père et de la même mère; de là l'unité de l'espèce humaine, l'abolition des castes, l'égalité devant la loi et tout un système de politique inconnu de l'Inde, de l'Égypte et de la Chaldée. Nos premiers parents, *Meschia* et *Meschiané,* avaient une origine toute céleste : ils étaient nés du sang de Kaïomors et vivaient heureux dans le paradis terrestre; mais Ahriman ou *Angrô-Maïnyous* sauta sur la terre sous la forme d'une couleuvre : « il courut sur leurs pensées, est-il dit dans l'*Avesta,* il renversa leurs dispositions et teur tint ce langage : « C'est Ahriman qui a donné l'eau, la terre, les arbres, les animaux. » Ce fut ainsi qu'au commencement Ahriman les trompa; et jusqu'à la fin, le cruel a tenté de les séduire. » Depuis que la chute originelle a introduit le désordre dans le monde, la vie est devenue un combat sans trêve, où l'homme est obligé de faire usage de toutes ses facultés et de recourir à la prière, à la pénitence, au travail, pour triompher de son implacable ennemi. A la mort, l'âme est jugée par Mithra. Si le poids des bonnes actions l'emporte sur celui des mauvaises, elle entre dans le séjour des élus, appelé *béheschT;* s'il en est autrement, elle descend dans l'abîme avec les démons. Le bonheur des élus n'aura pas de fin; mais le supplice des méchants doit avoir un terme. Les corps ressusciteront et seront de nouveau unis à l'âme; cette résur-

rection générale sera suivie d'un jugement solennel, où Ormuzd fera la juste répartition des récompenses et des châtiments; mais, quand les bons et les méchants auront éprouvé pendant trois jours toutes les joies du paradis ou tous les tourments de l'enfer, ils deviendront égaux; Ahriman lui-même offrira « des sacrifices à l'Éternel, » et le cachot des réprouvés sera converti en séjour « d'abondance et de délices (1). »

La psychologie phénicienne est moins complète. Elle renferme cependant quelques détails du plus haut intérêt. Les Phéniciens croyaient aussi à l'existence d'une âme immortelle. C'est M. Joseph Halévy qui nous en fournit la preuve. Ce savant orientaliste a publié dans les *Mélanges d'archéologie et d'épigraphie sémitique* une inscription d'Eschmounazar, roi de Sidon, dans laquelle on trouve les passages suivants : « J'ai été emporté avant mon temps au milieu de ceux qui sont séparés du jour; lors de ma grandeur (littéralement, élévation); (j'ai été) pieux, fils *d'immortalité.* » Le défunt qui prononce ces paroles, exprime le désir et l'espérance « de voir l'Astoreth des dieux magnifiques, » ou « d'habiter avec Astarté les cieux magnifiques (2). »

En résumé, l'*analyse* fait défaut dans la psychologie des Hébreux, des Égyptiens, des Chaldéens, des Perses et des Phéniciens; mais ces peuples avaient la notion au moins *implicite* de l'origine, de la nature et de la destinée de l'âme humaine. Les Indiens et les Chinois, au contraire, font une analyse plus fine et plus complète des facultés et des opérations de l'âme; mais, quand

(1) Voir le *Zend-Avesta,* traduction de MM. Pauthier et Brunet.

(2) *Mélanges d'archéologie* et *d'épigraphie sémitique,* 1874, p. 8 et 9; *Académie des Inscriptions,* compte rendu du *Journal officiel,* 4 mars et 16 avril 1873.

ils abordent les hautes questions de la psychologie, ils tombent souvent dans les erreurs de l'idéalisme, du naturalisme et du panthéisme. Ils n'ont pas, du moins en général, une idée assez nette d'une âme vraiment distincte de Dieu ou du monde, soumise à l'épreuve sur cette terre et capable de mériter une récompense pour la vie future.

Parmi les philosophes de l'Inde, plusieurs, à l'exemple de Vyâsa, voient dans l'homme une émanation de Brahma, le créateur de l'univers. L'âme conserve sa personnalité tant qu'elle reste unie au corps; une fois affranchie des lois de la matière, elle perd sa « forme individuelle (1). » D'autres, que nous pouvons appeler les précurseurs de Fichte, admettent l'existence d'un *sujet unique* et *absolu*, dont tous les êtres sont des formes et des manifestations. Kapila et Kanada, au contraire, professent le dualisme, et enseignent que l'âme est une substance éternelle; mais vont-ils jusqu'à l'identifier avec la nature matérielle ou avec les atomes incréés? Sur ce point il est difficile de saisir la pensée de Kapila, il penche plutôt vers le sensualisme que vers le matérialisme proprement dit; pour Kanada, il est évident qu'il admet l'existence d'une âme immatérielle, distincte des atomes et des corps.

(1) « Jadis, lorsque Brahma méditant la vérité, avait le désir de créer le monde, il sortit de sa bouche des êtres spécialement doués de la qualité de bonté; d'autres sortirent de sa poitrine, et la qualité de la malice prévalait en eux; d'autres sortirent de ses cuisses où prévalaient la méchanceté et l'obscurité, et d'autres de ses pieds et l'obscurité prévalait en ceux-ci. C'est ainsi que furent successivement produits les êtres des diverses castes Brahmanes, Kshatryas, Vaisyas et Soudras. » Les *Pouranas*, Vishnou-Pourana, ch. VI. — « Les êtres créés sont détruits dans leurs formes individuelles, aux périodes de la dissolution de l'univers. » *Id.*, ch. V.

A la psychologie de l'Inde se rattache un système de logique et de morale. D'après Kapila, il y a trois sources de connaissance : la *perception*, l'*induction* et le *témoignage;* vingt-cinq principes composent l'ensemble de la science : la *nature*, l'*intelligence* et la *conscience;* les cinq *particules subtiles*, ou l'*essence* des cinq éléments; les onze organes de la *sensibilité;* les cinq éléments eux-mêmes : la *terre*, l'*eau*, l'*air*, le *feu*, l'*éther;* et enfin l'*âme* individuelle. Patandjali admet les vingt-cinq principes de Kapila; mais, dans son système, Dieu remplace l'âme individuelle. Le nyâya de Gotama renferme une série de règles destinées à conduire et à faciliter le raisonnement : c'est « l'*Organon* » des philosophes indiens (1). Kanada résume toutes les notions suprêmes en six catégories générales : la *substance*, la *qualité*, l'*action*, le *commun*, le *propre* et la *relation;* il distingue ensuite neuf substances, vingt-quatre qualités et cinq espèces de mouvement ou d'action. Les catégories de Gotama sont au nombre de seize. Ces systèmes ne sont ni complets ni profonds; mais ils supposent de l'observation et de l'esprit d'analyse.

La morale qui découle du panthéisme et du dualisme de l'Inde, n'a ni les mêmes dogmes, ni les mêmes caractères que celle des peuples de l'Orient, où les traditions primitives sur la création et sur les rapports de l'homme avec Dieu se sont conservées plus intactes; elle ne fixe pas en termes assez précis les limites du droit et du devoir; elle ne détermine pas la vraie nature du bien et du mal; elle donne des notions vagues de la personnalité, du libre arbitre, de la responsabilité hu-

(1) Voir notre *Logique*, 2e édition, page 84, note 1. Cf. W. Jones et Colebrooke.

maine et du mérite de nos actes; elle méconnaît surtout la véritable *activité* de l'âme, la nécessité de la *lutte* et la *récompense* attachée à la vertu; cependant, elle n'est ni sceptique ni athée comme la morale des panthéistes modernes; son but est désigné par ces mots : parvenir au « *terme désiré de la délivrance,* » c'est-à-dire procurer à l'âme le repos et le bonheur, et, pour cela, l'affranchir « de l'ignorance, du péché, de la peine, de l'activité, de toutes vicissitudes et de toutes transmigrations (1). » C'est le *quiétisme* le plus absolu. La *piété,* la *science* et la pratique du devoir sont les moyens que la religion et la philosophie ordonnent d'employer pour atteindre le but suprême de la vie; la *mimânsâ* de Djaïmini, en particulier, renferme un code de morale composé de deux mille six cent cinquante-deux aphorismes, où les cas de conscience (*adhikaranas*) sont résolus d'après l'autorité des *Védas*. La morale de S'âkya Bouddha peut se résumer ainsi : les commandements sont au nombre de cinq : ne tuer aucun être vivant; ne point voler; ne point commettre d'adultère; ne point mentir; ne boire ni vin ni liqueur, s'abstenir de mâcher l'opium, et, en général, ne rien prendre qui puisse enivrer. Les péchés, au nombre de dix, se commettent par des *actions,* des *paroles,* ou des *pensées;* il faut faire des bonnes œuvres, surtout des aumônes; pour tendre à la perfection, il est nécessaire de méditer sur les vicissitudes et les malheurs

(1) *Histoire de la Philosophie*, par l'abbé J.-B. Bourgeat, 1850, p. 76. — « La libération est le but de la religion et de la philosophie dans l'Inde; il faut soustraire l'homme à la condition misérable de la renaissance. » Barthélemy Saint-Hilaire, *Dictionnaire des sciences philosophiques,* art. Indiens. — Le mot *nirwana,* qui est le plus souvent employé pour désigner le repos auquel l'âme doit aspirer, signifie calme profond, *apathie parfaite.*

auxquels l'homme ne saurait se soustraire dans les conditions de la vie présente. En politique, les castes sont abolies et l'égalité de tous les hommes est proclamée comme la loi universelle. Cette morale, en partie du moins, est une copie infidèle et une imitation imparfaite de la morale évangélique, dont les préceptes sont contenus dans la *Bible.* Nous disons une *copie* et une *imitation*, parce que nous ne prenons pas au sérieux l'objection des rationalistes qui s'obstinent, malgré l'évidence, à chercher l'origine de nos dogmes dans la religion des Bouddhistes : Moïse, David et Salomon n'ont-ils pas vécu plusieurs siècles avant S'âkya Bouddha?

Après une longue vie passée au milieu des vicissitudes de tous genres auxquelles nous sommes soumis, après des transmigrations plus ou moins nombreuses selon le degré de contemplation où nous sommes parvenus, après avoir expié nos fautes dans un enfer rigoureux (1), nous arrivons enfin au terme heureux de la délivrance; nous entrons dans le *nirwana.*

Mais en quoi consiste cette délivrance? Ici les Brahmanes et les Bouddhistes ne sont pas d'accord. Pour les premiers, l'âme entre en possession de la félicité suprême lorsque, délivrée du corps ou de son principe *d'individualité*, elle se perd et s'absorbe dans Brahma; pour les vrais disciples de S'âkya Bouddha, l'âme, après sa délivrance, n'est pas privée de toute existence indi-

(1) « A la mort, les âmes qui se sont rendues coupables de certains crimes énormes, sont précipitées dans le *Naraca*, où elles seront tourmentées pendant cent années de Brahma : ce qui fait environ trois mille cent cinquante-sept milliards deux cent cinquante millions de siècles, puisqu'un seul jour de Brahma équivaut à huit milliards six cent cinquante millions d'années solaires. » Cf. Rohrbacher, *Histoire de l'Église.*

viduelle, elle n'est pas non plus complètement *anéantie*, comme plusieurs philosophes l'affirment avec M. Barthélemy Saint-Hilaire; son état est « un *repos absolu, une cessation de tout mouvement, une négation de tous modes d'être et de sentir* (1). » S'âkya lui-même nous en offre un exemple. Ce personnage fameux est entré depuis longtemps dans le *nirwana;* mais il n'est point anéanti. Sa légende rapporte que, touché des misères de l'humanité, il entreprit la réforme du brahmanisme; dans ce but, il quitta sa famille et se retira dans le désert, afin de se préparer à sa mission; devenu saint ou *bouddha*, il passa le Gange et prêcha sa doctrine dans l'Inde, surtout à Bénarès; un jour, il se rendit dans une grande assemblée, et dit : « Tout m'attriste, et je désire entrer dans le *nirwana;* c'est-à-dire dans l'*existence dépouillée de tout attribut corporel*, et considérée comme la *suprême* et *éternelle béatitude.* » Il se retira ensuite au bord d'une rivière, se coucha sur le côté droit, étendit ses pieds entre deux arbres et expira; mais bientôt il sortit de son cercueil pour *continuer* sa mission. C'était vers l'année 542 avant notre ère (2). D'après ce récit, le *nirwana* n'est point l'anéantissement, mais un état plus parfait, où l'âme est dégagée de la matière; cependant parmi les sectes bouddhistes qui existent aujourd'hui dans les Indes, il en est au moins

(1) Cf. M. G. Pauthier, *Dictionnaire des sciences philosophiques,* 2e édition, 1876, p. 202. *Id.,* p. 788, art. Indien, par M. Barthélemy Saint-Hilaire.

(2) Sur la vie de S'âkya Bouddha, cf. A. de Rémusat, *Mélanges posthumes d'histoire et de littérature orientale;* E. Burnouf, le *Lotus de la bonne loi* et l'*Introduction au bouddhisme indien;* Mme Mary Summer, *Histoire du Bouddha Sakya-Mouni;* Colebrooke, Ward, G. Pauthier, etc.

une qui place la félicité dans l'anéantissement total de notre âme.

Quand le bouddhisme franchit les limites de l'empire chinois, cette vaste contrée de l'Orient avait déjà sa psychologie. Dans la période qui a précédé le sixième siècle avant notre ère, ou dans les temps antérieurs à Lao-tseu et à Confucius, le *Choû-Kîng*, ou le *Livre par excellence*, renfermait à peu près toute la doctrine des Chinois sur l'origine, la nature et les destinées de l'homme; en voici le résumé d'après les commentaires qui paraissent les plus autorisés : « Le ciel produit l'homme et lui donne un corps et une âme. Chacun de nous a un corps visible et matériel; il a aussi une âme spirituelle et intelligente. L'homme étant produit de la sorte, le ciel lui fait diverses lois et l'assiste d'une manière particulière. Car l'homme pense, agit, parle, distingue le vrai du faux et le bien du mal; il a besoin de nourriture et d'habillements; il se trouve tantôt dans l'abondance et tantôt dans la disette; il est tour à tour en mouvement et en repos. Or, pour garder en tout cela une exacte justice, il faut certainement le secours du ciel; car il y a un droit chemin à suivre : si on le suit, on est heureux; si on s'en écarte, on est malheureux. C'est pourquoi le ciel s'unit à l'homme et l'aide constamment à marcher dans cette voie qui conduit à l'immortalité (1). » Cette doctrine ne manque pas d'élévation; mais est-elle bien celle que professaient les premiers habitants du Céleste-Empire? Les documents recueillis jusqu'à ce jour ne sont pas assez précis pour permettre à la philosophie de résoudre cette difficulté.

(1) J. B. Bourgeat, *Histoire de la Philosophie*, 1850, p. 138. Cf. le Père Prémare, *Vestiges des principaux dogmes chrétiens, tirés des anciens Chinois*, 1878.

Six siècles environ avant notre ère, Lao-tseu et Confucius ou Khoung-tseu abordèrent l'étude de la psychologie, mais avec une méthode et un but différents : Lao-tseu s'occupa surtout des questions spéculatives, Confucius resta plus constamment dans le domaine de la pratique; celui-là parut désireux de connaître la nature de l'âme, celui-ci fut plus soucieux de rendre l'homme meilleur et de lui tracer une règle de conduite; le premier est *métaphysicien*, le second est *moraliste;* ils sont l'un et l'autre les chefs de deux écoles célèbres : l'école du *Tao* et l'école des *Lettrés*.

Lao-tseu distingue en nous un principe lumineux et un principe matériel : le principe lumineux est spirituel et doué d'intelligence ; le principe matériel est, en quelque façon, le véhicule de l'âme. Le bien consiste dans la pratique austère de la vertu, et l'homme doit tendre de toutes ses forces à se dépouiller de la matière pour s'identifier avec la *Raison* ou *Loi suprême*. Le principe matériel qui est en nous, s'oppose à cette union; c'est pourquoi il faut le combattre et le réduire à l'impuissance. En politique, le but de tout gouvernement doit être de procurer le bonheur et la tranquillité du peuple. Pour arriver à cet heureux résultat, le prince doit être lui-même le modèle de toutes les vertus. Cette morale n'a aucun trait de ressemblance avec le sensualisme, et c'est à tort que plusieurs philosophes ont comparé Lao-tseu à Épicure.

Confucius admet aussi deux principes dans l'homme : un principe de vie physique et un principe de vie morale; ce dernier vient du ciel, par conséquent il participe à la nature de la Raison suprême. De cette même Raison émane la loi morale, que l'homme doit prendre pour règle de toutes ses actions ; cette loi ne dépend point de

la liberté individuelle, elle s'impose à toutes les consciences; elle apprend à chacun de nous les moyens de se *perfectionner soi-même* et de travailler à la perfection de ses semblables. Celui-là seul est digne de gouverner, qui n'a plus d'autre passion que la passion du bien public. Il faut observer que Confucius ne proclame point l'*autonomie* de la raison, dans le sens de Kant et de Cousin, il fait dériver la loi et le devoir de la Raison suprême; c'est pourquoi les philosophes de l'école rationaliste essaient en vain de le ranger parmi les partisans de la morale indépendante. D'un autre côté, la psychologie des Chinois, comme celle des Indiens, ne donne pas une notion assez exacte de l'origine et de la destinée de l'âme; mais, en général, elle est spiritualiste, et le matérialisme moderne y cherche en vain les traces de ses doctrines aussi abjectes que subversives.

III.

La notion de Dieu.

De la connaissance du monde et de l'âme, nous pouvons nous élever à la connaissance de Dieu : « *Invisibilia enim ipsius a creatura mundi, per ea quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur* (1). » Mais quelle est, à l'origine, l'histoire de cette notion suprême de la divinité? Nous sommes ici en présence de deux grandes erreurs qu'il importe de combattre. L'athée voyant sans doute avec effroi son isolement au milieu des siècles, entendant

(1) S. Paul. *Ad Rom.*, I, 20; *Id.*, 18; *Sagesse*, XIII, 1-9; saint Thomas, *Sum. Theol.*, 2a 2æ, q. 178, a. 1.

l'humanité lui crier anathème et ne pouvant, malgré tous ses efforts, se débarrasser d'une vague inquiétude qui le poursuit sans cesse, l'athée pour justifier ses blasphêmes ou s'affermir dans ses négations audacieuses et téméraires, va chercher un appui chez les peuples anciens dont les annales nous sont à peine connues. L'un d'eux, que M. Janet accuse avec raison de trancher sans hésiter les questions les plus redoutables et les plus difficiles (1), Louis Viardot, affirme en maint endroit de ses écrits, surtout dans le *Libre examen*, que le monothéisme compte un petit nombre d'adhérents, tandis que le polythéisme, le panthéisme et l'athéisme se trouvent à la base de toutes les religions et de toutes les philosophies de l'antiquité; chose étrange! d'après lui, les Hébreux sont des polythéistes et Jéhovah lui-même ne nie pas l'existence des autres dieux (2). M. Soury soutient une thèse à peu près semblable dans son *Étude de mythologie comparée*. D'autre part, toute une classe de philosophes enseigne avec MM. Cousin, Franck et Fustel de Coulanges, que les peuples primitifs, par exemple les Égyptiens, étaient plongés d'abord dans un grossier polythéisme, et qu'il a fallu un progrès de plusieurs siècles pour épurer la notion de Dieu et lui donner un caractère philosophique (3). Cette thèse, sou-

(1) Cf. Paul Janet, *Le matérialisme contemporain*, 1875, p. 242.

(2) « On ne trouve nulle part dans la Bible le mot de *faux dieux*. » L. Viardot, *Libre Examen*, 1874, p. 15. — « Le monothéisme hébreu, à l'origine, consiste, non pas dans l'idée qu'il n'existe pas d'autre dieu que Jéhovah, mais dans la conviction qu'Israël n'a, ne peut avoir, ne doit avoir que Jéhovah pour Dieu... C'est plus encore une *monolâtrie* qu'un *monothéisme*. » Albert Réville. — « (Le dieu des Juifs) ne trouvait pas mauvais que les Philistins ou les Moabites eussent aussi leurs dieux, qui n'étaient pas lui. » L. Viardot.

(3) M. Renan fait dépendre le monothéisme et le polythéisme du

tenue avec ardeur depuis bien des années, trouve aujourd'hui des contradicteurs même dans le camp rationaliste. L'auteur de l'*Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, M. Maspero a dit, en parlant de la religion des anciens peuples qui habitaient les bords du Nil : « Nous devons reconnaître que, malgré l'étrangeté de certaines conceptions, elle ne manquait ni d'élévation ni de grandeur. *Mais au cours des siècles elle s'altéra et se perdit.* Dans les textes d'époque grecque et romaine, *l'idée si haute de la divinité* que s'étaient faite les *premiers* théologiens de l'Égypte perce encore par instants; on rencontre encore maints lambeaux de phrases, maintes épithètes qui prouvent que le principe de la religion n'était pas oublié. Mais le plus souvent ce n'est pas avec *le Dieu infini* et insaisissable des *anciens jours* que nous avons affaire, c'est avec un dieu de chair et d'os, qui vit sur la terre et s'est abaissé à n'être plus qu'un homme et qu'un roi (1). » Cette assertion de M. Maspero est vraie non seulement pour l'Égypte, mais pour tous les peuples de l'Orient; partout le monothéisme précède le polythéisme, et, même après cette invasion de divinités de toute espèce dont la *Bible* et les livres profanes nous racontent les aventures, l'idée d'un *Être* suprême, supérieur à tous les êtres, se trouve en tête des différents symboles de l'antiquité.

climat et des circonstances : « Il y a, dit-il, des races monothéistes comme des races polythéistes, cette différence tient à une diversité originelle dans la manière d'envisager la nature. Dans la conception arabe ou sémitique, la nature ne vit pas. Le désert est monothéiste. » *Études d'histoire religieuse*, 4e édit., p. 66.

(1) *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, par G. Maspero, 1876, p. 50-51. — Cf. Darras, *Histoire générale de l'Église*, t. I, ch. II; le P. Prémare, *Vestiges des principaux dogmes chrétiens, tirés des anciens Chinois*, 1878.

Le Jéhovah ou le Jahveh des Hébreux est le seul Dieu, le seul Seigneur, le seul Créateur, le seul Maître souverain du ciel et de la terre ; les fausses divinités ne sont que des statues de bois ou de pierre : elles ont une bouche et ne parlent pas, des yeux et ne voient pas, des oreilles et n'entendent pas; ce sont de vains simulacres, fragiles comme la main de l'homme qui les a fabriqués ; Jéhovah est le Seigneur et il ne change pas, il est immuable; ses années n'ont pas de fin, l'Éternel est son nom ; en lui et par lui nous avons la vie, l'être et le mouvement, il est présent au ciel et sur la terre, son immensité n'a point de bornes ; Jéhovah est l'être nécessaire, absolu, infini en toutes sortes de perfections; il n'a point de corps, il est un pur esprit, doué d'intelligence, de science, de bonté, de sainteté, de puissance; il a créé l'univers pour sa gloire; sa Providence gouverne tous les êtres, et les conduit à leur fin avec force et suavité; le ciel et la terre ne sont qu'un pâle reflet de sa grandeur, de sa beauté, de sa magnificence ; il distribue ses dons avec largesse, mais sans jamais s'appauvrir; il reçoit nos hommages sans être plus élevé en gloire et en félicité ; il se suffit à lui seul et notre substance n'est qu'un néant à ses yeux (1). Ce n'est plus ici une simple ébauche, c'est tout un traité de théologie chrétienne.

(1) *Deutér.*, 4, 6 et 32; *Psaumes*, 17; *Isaïe*, 44; *Psaumes*, 113; *Nombres*, 23; *Psaumes*, 9 et 110; *Deutér.*, 23; II *Machab.*, 1; *Act.*, XVII, 27 et 28; *Psaumes*, 138; *Deutér.*, 4; *Jérém.*, 23; *Job*, 11; *Baruch*, 3; *Exod.*, III, 14; I *des Rois*, II, 3; *Sagesse*, XIV, 3; *Psaumes*, 38; etc., etc. Il est facile de voir, d'après ces passages et mille autres semblables, ce qu'il faut penser de cette assertion de M. Jules Soury : « La religion primitive des Beni-Israël était une religion naturaliste où dominait l'élément sidéral. » *Revue des Deux-Mondes*. Le même auteur affirme que « la Bible nous représente les Abrahamides comme idolâtres et polythéistes. » Or, nous lisons au chapitre quatrième du Deutéronome :

Au-dessous de Jéhovah, il existe un grand nombre d'esprits bons ou mauvais, dont les uns nous protégent contre les embûches de nos ennemis et nous conduisent dans le chemin de la vertu, tandis que les autres s'acharnent sans cesse à notre perte et cherchent à nous entraîner avec eux dans le sentier du mal. Nous retrouvons ces mêmes idées dans les théogonies des autres peuples de l'Orient; mais elles sont souvent exprimées en termes obscurs. De plus, en dehors d'Israël, la superstition, la faiblesse de l'esprit, les vices du cœur et les rêveries de l'imagination ont donné naissance, dans la suite des siècles, aux erreurs les plus étranges et à l'idolâtrie la plus sacrilége. L'Égypte nous en offre le premier exemple.

Le pays des Pharaons est célèbre par son polythéisme (1); cependant les anciens peuples que nous rencontrons dans les plaines arrosées par le Nil, croient à l'existence d'un *Dieu unique*, et le *monothéisme* est la forme primitive de leur culte; les travaux de MM. Rougé, Mariette, Maspero, Ebers, Champollion, Lepsius, de Vogüé, ne permettent plus d'émettre sur ce sujet un doute rationel ni de formuler une objection sérieuse (2).

« Jéhovah est Dieu et *il n'y en a pas d'autre que lui.* » — Les différents noms donnés à Dieu ne prouvent rien contre le monothéisme. Les Hébreux disaient El ou Elohim, Jéhovah, Adonaï, Schaddaï, Elion, comme nous disons l'Eternel, le Seigneur, le Tout-Puissant, le Très-Haut. M. Maspero, dont le témoignage ne saurait être suspect, dit que les Israélites, au fait, étaient « *monothéistes,* » p. 289.

(1) Juvénal a dit en parlant du polythéisme des Égyptiens :

« Porrum et cepe nefas violare, et frangere morsu.
» O sanctas gentes, quibus hæc nascuntur in hortis
» Numina ! »

(2) E. de Rougé, *Conférence sur la religion des anciens Égyptiens;* Mariette-Bey, *Notice du Musée de Boulaq;* Maspero, *Histoire des anciens peuples de l'Orient;* Æbers, *Durch Gosen zum Sinai;* Champollion-

Le Dieu qui plane au sommet du Panthéon égyptien et que les initiés du sanctuaire connaissent et adorent, est l'Être suprême et primordial; ses principaux attributs sont « l'immensité, l'éternité, l'indépendance, la volonté toute-puissante, la bonté sans limites; » il est « un, seul, unique, pas d'autres avec lui; » il est « incréé, invisible et caché dans les profondeurs inaccessibles de son essence; il est le créateur du ciel et de la terre; il a fait tout ce qui existe et rien n'a été fait sans lui; » « seul il n'a pas été fait; » il est « le *Nou*, » c'est-à-dire l'Océan infini de toutes les perfections. « Unique en essence, il n'est pas unique en personne. Il est père par cela seul qu'il est, et la puissance de sa nature est telle qu'il engendre éternellement sans jamais s'affaiblir ou s'épuiser. Il n'a pas besoin de sortir de lui-même pour devenir fécond; il trouve en son propre sein la matière de son enfantement perpétuel. Seul, par la plénitude de son être, il conçoit son fruit, et comme en lui la conception ne saurait être distinguée de l'enfantement, de toute éternité il produit en lui-même un autre lui-même. Il est à la fois le père, la mère et le fils de Dieu. Engendré de Dieu, enfanté de Dieu, sans sortir de Dieu, ces trois personnes sont Dieu en Dieu, et loin de diviser la nature divine, concourent toutes trois à son infinie perfection (1). » Aucun terme ne peut exprimer cet Être ineffable; cependant il s'appelle *Ammon*, *Imhotep*, *Phtah*, *Osiris*, ou la *Lumière*, l'*Intelligence*, la *Sagesse*, la *Bonté*; il prend aussi le nom de Râ ou du Soleil, qui est le sym-

Figeac, *l'Égypte sous les Pharaons*, etc.; Lepsius, *Monuments de l'Égypte et de l'Éthiopie;* de Vogüé, *Mélanges d'archéologie orientale*.

(1) G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 2e édition, 1876, p. 27-28.

bole de la lumière invisible : « Fort est Râ; faible, l'impie! Haut est Râ; foulé, l'impie! Vivant est Râ; mort, l'impie! Grand est Râ; petit, l'impie! Rassasié est Râ; affamé, l'impie! Abreuvé est Râ; altéré, l'impie! Lumineux est Râ; terne, l'impie! Bon est Râ; mauvais, l'impie! Puissant est Râ; faible, l'impie! Râ existe; Apap est anéanti (1). » Tous ces noms désignaient d'abord de simples personnifications, des attributs ou des manifestations de l'Être suprême; mais plus tard l'ignorance en fit autant de dieux, la superstition se plut encore à les multiplier, et c'est ainsi qu'un polythéisme grotesque, parfois monstrueux, succéda peu à peu au monothéisme primitif, et s'acclimata sous le ciel de l'Égypte. Cependant, malgré ce nombre incalculable de fausses divinités, l'Olympe des Égyptiens ne fut jamais habité par des personnages débauchés, cruels et perfides, comme l'Olympe de la Grèce et de Rome; au témoignage de Plutarque lui-même, Osiris, Isis et Horus formaient une famille où la fidélité conjugale, le dévouement, le respect, l'amour et l'obéissance étaient regardés comme des devoirs sacrés et inviolables. Typhon et Nephthys étaient, il est vrai, la personnification vivante de tous les crimes; mais il fallait les craindre et les combattre, non pas les imiter. C'était le couple maudit (2).

Le monothéisme des Chaldéens paraissait plus difficile à établir avant les travaux de M. Lenormant. Des philosophes, appuyés sur quelques versets de Daniel et sur des passages d'Eusèbe et de saint Justin (3),

(1) Apap est le mal représenté sous la forme d'un serpent. — Cf. de Rougé, *Essai sur une stèle funéraire de la collection Passalacqua*; G. Maspero, *La littérature religieuse*, dans la *Revue politique*, 1872.

(2) Plutarque, *De Iside et Osiride*.

(3) *Daniel*, II et V; Eusèbe, *Præp. evang.*, lib. IV, c. V, et lib. IX,

avaient affirmé que les Babyloniens, du temps de Nabuchodonosor, connaissaient l'existence d'un principe éternel, père et roi de l'univers; mais les documents sur les âges supérieurs manquaient de précision. Le savant orientaliste, dont nous venons de parler, a comblé cette lacune dans son *Essai sur les fragments de Bérose.* Il ressort des inscriptions cunéiformes que le monothéisme, en Chaldée comme en Égypte, a précédé l'invasion du polythéisme : « La religion de l'Assyrie et de la Babylonie, dit M. Lenormant, était, dans ses principes essentiels et dans l'esprit général qui avait guidé ses conceptions, une religion de la même nature que celle de l'Égypte, et qu'en général toutes les religions du paganisme. Lorsqu'on y pénétrait au delà de l'écorce extérieure de polythéisme grossier qu'elle avait revêtu dans les superstitions populaires, et qu'on s'élevait jusqu'aux conceptions d'un ordre plus haut qui en avait été le point de départ, on y trouvait la notion fondamentale de l'*unité divine*, dernier reste de la révélation primitive, mais défigurée par les montrueuses rêveries du panthéisme. » Ce Dieu unique, principe immatériel et intelligent de tous les êtres, s'appelait Bélus, c'est-à-dire le maître, le seigneur.

La notion du vrai Dieu s'altéra dans la suite des siècles, et fit place aux erreurs les plus grossières; Abraham dut même prendre la fuite, pour ne pas participer à l'idolâtrie des Chaldéens. Ceux-ci adoraient alors les bons et les mauvais génies, les astres du firma-

c. x; saint Justin martyr, *Exhort. ad gent.* Les passages de Daniel supposent que les Babyloniens connaissaient l'existence du vrai Dieu.

(1) Cf. Fr. Lenormant, *Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose,* 1872, p. 51. Cf. G. Maspero, *Histoire des anciens peuples de l'Orient,* 2e édition, p. 148.

ment, les âmes des défunts, les statues de bois et de pierre; plus tard, ils tombèrent dans des aberrations si monstrueuses, qu'ils furent proscrits de Rome par les ordres de Cornélius Hispalus, et qu'ils excitèrent le mépris d'Alexandre le Grand.

Les ancêtres des Perses et des Indiens, les Aryas, étaient monothéistes; en effet, d'après le duc d'Argyll, Carreau, Fergusson et Maspero, ils connaissaient au moins d'une manière confuse « un dieu unique d'essence, multiple en ses manifestations et comme perdu en elles (1). » Le système de Zoroastre repose aussi en dernière analyse sur le dogme de l'unité de Dieu. Les Iraniens, qui pratiquaient sa doctrine en toute sa pureté, adoraient un seul dieu appelé Ormuzd ou Aouramazdâ, le sage, « le lumineux, le resplendissant, le très-grand et le très-bon, le très-parfait et le très-actif, le très-intelligent et le très-beau (2), » le créateur du ciel et de la terre. Dans la création de l'univers, Ormuzd s'est associé six génies immortels, connus sous le nom d'Amesha-çpentas ou d'Amshaspands; au-dessous, existent les Yazatas, c'est-à-dire les esprits qui sont répandus dans l'univers et veillent à la conservation des éléments; de ce nombre est Mithra, l'esprit du soleil. Pour expliquer l'opposition qui existe entre les divers éléments et justifier l'existence du mal, les Iraniens ont admis un deuxième principe, non pas éternel et infini comme Ormuzd, mais fini et créé; ils le nommaient le destructeur,

(1) Maspero, *Histoire des anciens peuples de l'Orient*, 2e éditition, p. 463; *Origine des cultes primitifs, Revue des Deux-Mondes*, 1876; *Revue politique et littéraire,* 1876. — « La religion des premiers Aryas fut de tout point supérieur au brahmanisme et au panthéisme grec qui en sont issus. » M. L. Carreau, *Revue des Deux-Mondes,* 1876.

(2) Voir l'*Avesta,* Yaçnâ, I, 1.

Angrô-maïnyous ou Ahriman. Le monothéisme resta longtemps intact sur le plateau de l'Iran, et les Perses, à l'exemple de leurs ancêtres, honoraient la divinité suprême, en lui adressant cette prière de l'*Avesta* : « Nous adorons Aouramazdâ, le pur, le seigneur de pureté; nous adorons les Amesha-çpentas, les possesseurs du bien, les distributeurs du bien; nous adorons tout ce que le bon esprit a créé, tout ce qui peut servir au bien de sa création et à l'extension de la vraie foi. — Nous louons toutes les bonnes pensées, toutes les bonnes paroles, toutes les bonnes actions, qui sont ou qui seront et nous conservons en pureté tout ce qui est bon. — Aouramazdâ, être toujours bon, toujours heureux! nous nous efforçons de penser, de parler, d'agir comme il convient pour assister les deux vies, (celle de l'âme et celle du corps). » Plus tard, la doctrine de Zoroastre s'altéra chez les Touraniens et les Mèdes. Le culte rendu à Ormuzd fut regardé comme inutile, le bon principe étant par sa nature incapable de nuire; c'est pourquoi les prières et les sacrifices furent réservés pour le principe du mal. La religion devint de la magie. Ahriman fut même considéré comme l'égal d'Ormuzd, et, afin d'expliquer leur commune origine, on admit l'existence d'un être antérieur, appelé le temps sans bornes, Zrvan-akarana. En d'autres termes, le monothéisme a précédé le panthéisme et le dualisme chez les Perses, et le fameux principe, Zrvan-akarana, n'est point, comme on l'affirme trop souvent, le dieu primitif des Aryas; c'est aux Touraniens de Médie qu'il faut en attribuer l'invention (1).

(1) Voir M. Fr. Lenormant, *Histoire,* t. I, p. 97-111; *Essai de commentaire sur les fragments cosmogoniques de Bérose,* p. 156, etc.;

Comme le Bélus des Chaldéens et l'Ormuzd des Perses, le Baal des Phéniciens, des Chananéens et des Syriens résume en lui l'unité absolue et la domination suprême; nous en avons pour preuve le témoignage des maîtres de l'épigraphie phénicienne, MM. de Vogüé, de Saulcy, Schroeder et Berger (1). « La multiplicité des Baalim secondaires, dit M. de Vogüé, ne prouve pas plus contre cette unité primordiale que la subdivision du dieu égyptien en puissances divinisées; seulement, en Phénicie (et en Syrie), cette répartition de la puissance divine est plus géographique et politique, si j'ose ainsi parler, que philosophique. Ce sont moins les attributs divins que les sanctuaires locaux qui ont donné naissance aux dieux secondaires, *Baals* éponymes des principales villes· Baal adoré à Tyr, à Sidon, à Tarse, devient Baal-Tsour, Baal-Sidon, Baal-Tarse. Comme tel, il peut recevoir un nom particulier qui achève de détruire dans l'esprit du vulgaire son caractère primitif, mais qui n'en laisse pas moins subsister la notion confuse de l'unité primordiale; c'est ce qu'une inscription nous démontre en deux mots. Melquarth, le grand dieu de Tyr dont le culte avait été porté au loin par les colonies tyriennes, n'était autre que le Baal de la métropole : « Au dieu Melquarth, *Baal* de Tyr. » Cependant, les noms donnés aux Baalim n'étaient pas toujours de simples synonymes; ils signifiaient aussi des personnifications ou des manifestations de l'Unité suprême. Tanit désignait la *face*, c'est-à-dire la *manifestation de Baal;* Astarté ou

la Magie, p. 191-215; M. G. Maspero, *Histoire des anciens peuples de l'Orient*, p. 463-472.

(1) De Vogüé, *Mélanges d'archéologie orientale*, 1868; de Saulcy, *Revue archéologique*, 1866; Schroeder, *Phönizische Sprache;* Ph. Berger, *Tanit Pene-Baal*, *Journal asiatique*, 1877.

Astoreth était la personnification vivante du *nom* divin, « de ce nom auquel toutes les religions de l'antiquité ont attribué une puissance mystérieuse. » Ce rapprochement entre le *nom* et la *face* de Baal, ajoute M. de Vogüé, « jette une vive lumière sur les mythes phéniciens et la manière dont ils se sont développés. On saisit pour ainsi dire sur le fait la transformation d'idées qui a créé le Panthéon : on voit comment les abstractions primitives ont donné naissance au polythéisme. Chez les Hébreux les notions de *nomen Domini*, *facies Domini*, ne détruisaient pas plus l'Unité divine que les expressions encore plus figurées de *vox Domini*, *manus Domini* : chez les Phéniciens, il en était de même au début, mais les notions primitives se sont altérées tout en conservant les formules qui les exprimaient autrefois (1). » Ainsi, les différents noms donnés à Baal désignèrent peu à peu, dans l'esprit du vulgaire, autant de divinités distinctes, et la postérité de Chanaan tomba dans un polythéisme licencieux et barbare : Astarté la voluptueuse avait des courtisanes pour prêtresses, et Moloch le sanguinaire se plaisait à voir des enfants brûler sur ses autels. C'est pour de tels crimes que Dieu résolut d'exterminer la race maudite de Chanaan (2).

La notion de la divinité était-elle aussi formelle chez les Indiens et les Chinois, et le monothéisme a-t-il précédé dans cette partie de l'Orient l'invasion du panthéisme et des autres erreurs sur la nature ou les attributs de Dieu? Il est permis de l'affirmer. Les Indiens, comme leurs ancêtres, les Aryas, croyaient à l'existence d'un Dieu unique, éternel, infini, d'une substance primor-

(1) *Mélanges d'archéologie orientale*, 1868, p. 51-56.
(2) *Deutér.*, XVIII, 9-12.

diale, principe et forme de tous les êtres : « Il n'y a en vérité, disent les *Védas*, qu'un seul Dieu, l'Esprit suprême, le Seigneur de l'univers, et dont l'univers est l'ouvrage. » *Brahm* est son nom. Patandjali ne se contente pas d'admettre l'existence de Dieu, il déduit de cette vérité un système de morale qui aboutit à toutes les extravagances du mysticisme le plus erroné. Tel est, du reste, le caractère de la philosophie indienne : au lieu d'abaisser l'Être absolu et de l'identifier avec les créatures, elle tend à faire disparaître les créatures pour n'admettre que l'existence de l'Être absolu. Elle n'a pas de tendances accusées vers le polythéisme ; mais elle ouvre la voie qui mène au panthéisme.

Il faut porter le même jugement sur la philosophie chinoise. Un missionnaire, le P. Prémare, nous apprend dans son ouvrage sur les *Vestiges des principaux dogmes chrétiens*, *tirés des anciens Chinois*, que les rois sacrifiaient jadis tous les sept jours à la « *suprême Unité* (1). » Lao-tseu, de son côté, parle de Dieu en termes sublimes ; il dit nettement qu'il n'est pas au pouvoir de l'intelligence de donner une idée « *adéquate* » de la première cause ; pour en parler aux hommes, il faut avoir recours à des noms imparfaits, qui expriment non pas la nature de Dieu, mais ses attributs : *Tao* est le plus convenable de ces noms ; il signifie l'*intelligence souveraine* et *directrice*, la *raison primordiale*. Confucius lui-même ne se contente pas d'admettre l'existence de Dieu, il proclame la sagesse de la Providence, et il accorde une large part à la cause première dans le gouvernement de l'univers. Il faut réserver à une secte

(1) *Vestiges des principaux dogmes chrétiens, tirés des anciens Chinois*, par le P. Prémare, ancien missionnaire en Chine, 1878, t. I, p. XIII.

de bouddhistes l'épithète d'athée, que des impies modernes prodiguent à plaisir aux plus grands philosophes de l'Inde et de la Chine.

En somme, l'esprit humain ne s'est point élevé chez les peuples de l'Orient du polythéisme au panthéisme, du panthéisme au monothéisme. A l'origine, le monothéisme règne en souverain ; mais la faiblesse de l'*esprit* et la *corruption* du cœur produisent dans la suite ce hideux cortége d'erreurs dont l'antiquité païenne nous offre le spectacle. Seul, le peuple choisi devait conserver intacte la notion du vrai Dieu (1).

CONCLUSION.

Nous n'avons pas encore une connaissance complète de la philosophie orientale; mais, d'après les travaux les plus récents, d'après les aveux arrachés aux impies par l'évidence des faits, nous pouvons déjà conclure avec certitude que les rationalistes et les positivistes se sont trompés sur l'état primitif et la marche progressive de l'esprit humain. Les peuples qui sont descendus des plateaux de l'Asie pour se répandre sur la surface du

(1) Sur le monothéisme primitif, voir Mgr Freppel, *Saint Justin*, leçon VI, p. 117-118 : « Dans sa philosophie de la mythologie, Schelling définit le polythéisme un monothéisme *brisé* ou en *dissolution*. En effet, s'il est un fait certain, c'est que la croyance au Dieu unique a précédé, dans l'histoire du genre humain, le culte rendu à des divinités multiples. Les documents de la révélation ne seraient point là pour l'attester, que le raisonnement, aidé de la tradition, suffirait pour l'établir. A moins de nier l'existence de Dieu et le dogme de la création, il est impossible d'admettre que l'homme soit sorti polythéiste des mains de son créateur : il y aurait contradiction dans les idées et jusque dans les termes. »

globe, n'étaient pas, à l'origine, plongés dans l'erreur et la barbarie; ils connaissaient la solution des grands problèmes qui touchent de plus près aux destinées de l'homme. Dans la suite, la vérité s'altéra, et l'on vit naître toutes ces erreurs que l'impiété moderne s'efforce de rajeunir pour leur donner un aspect moins rebutant. Au VI[e] siècle avant notre ère, une réforme est tentée sous les auspices de trois grands noms : Zoroastre, Lao-tseu et Confucius; mais bientôt les sectes se multiplient, et la vérité ne jette un éclat passager que pour s'envelopper dans des ténèbres plus épaisses. Au milieu de toutes ces hésitations, de tous ces changements, les principaux dogmes philosophiques se conservent sans altération chez les Juifs; malgré les troubles semés dans les esprits par les *Pharisiens*, les *Esséniens* et les *Sadducéens*, la Synagogue ne cesse pas d'enseigner les grandes vérités contenues dans l'Ancien Testament jusqu'au jour où l'Église recueille son héritage et reçoit des lèvres du Sauveur la mission d'enseigner tous les peuples. D'autre part, les enfants d'Israël ont eu des rapports avec les autres contrées de l'Orient, et la réforme philosophique de Zoroastre, de Lao-tseu et de Confucius, a coïncidé avec la dispersion des Juifs et la captivité de Babylone. De là cette conclusion, que tout philosophe exempt de préjugés admettra sans hésiter : dans la première période de la philosophie, la révélation, loin de nuire à la science, a exercé sur elle une influence salutaire; la raison ne serait pas tombée dans les grossières erreurs du polythéisme et du naturalisme, si elle avait suivi les lumières et les inspirations de la foi (1).

(1) « Neque solum fides et ratio inter se dissidere numquam possunt, sed opem quoque sibi mutuam ferunt, cum recta ratio fidei funda-

C'est une première démonstration en faveur de la *Philosophie chrétienne*.

menta demonstret, ejusque lumine illustrata rerum divinarum scientiam excolat; *fides vero rationem ab erroribus liberet ac tueatur, eamque multiplici cognitione instruat.* » *Concilium Vaticanum*, Constitutio dogmatica, De fide et ratione.

CHAPITRE II.

LA PHILOSOPHIE CHEZ LES GRECS (1).

Nous avons discerné deux éléments dans la philosophie de tous les peuples primitifs, un élément *traditionnel* et un élément *rationnel*. Si nous descendons sur les côtes de la Grèce et dans le bassin de la Méditerranée, trouvons-nous les mêmes caractères, les mêmes traits de ressemblance, la même allure, chez ce peuple dont le génie, le savoir et l'influence ne sauraient être contestés? Deux systèmes opposés se sont produits à notre époque, et l'un et l'autre ont compté de nombreux partisans. Creuzer affirme avec Hérodote et quelques historiens de l'antiquité, que la Grèce s'est enrichie des dépouilles de l'Orient : Thalès a pris chez les Phéniciens, ses compatriotes, la fameuse hypothèse d'après laquelle

(1) Sur la philosophie grecque, consulter le P. Zeferino Gonzalez, *Étude sur l'histoire de la philosophie*, Madrid, 1848-1876; Sacchi, *Storia della filosofia greca*, Pavie, 1818-1820; Ed. Zeller, *La Philosophie des Grecs*, Leipzig, 1856-1868; Anderson, *La Philosophie de l'ancienne Grèce*, Londres, 1791; Meiners, *Histoire de l'origine, des progrès et de la décadence des sciences en Grèce et à Rome*, Lemgo, 1781-1782; Plessing, *Recherches historiques et philosophiques*, etc., Elbing, 1785; Müller; Welcker; Vossius; Maury; Creuzer; Stanley; Brucker; Ritter; Tennemann; Tiedmann; Laforêt; Cousin; Hauréau; de Gérando; etc.; etc.

l'eau est l'élément générateur du monde; Pythagore, dont les voyages en Orient sont demeurés célèbres, a emprunté à la Palestine, à l'Égypte, à la Chaldée, à la Perse et à l'Inde, sa doctrine sur l'unité de Dieu, l'immortalité de l'âme, la métempsycose et la propriété des nombres; Socrate a reçu sa méthode d'un voyageur étranger qui séjourna dans la ville d'Athènes; Platon et Démocrite ont eu pour maîtres les brahmanes, les mages et les prêtres de l'Egypte; Aristote lui-même a tiré de l'Inde la plupart des documents qu'il a mis en œuvre dans ses nombreux ouvrages (1). Cette opinion de Creuzer a été vivement combattue. Ottfried Müller, Welcker, Franck et Matter, en particulier, ont voulu affranchir la Grèce de toute influence étrangère, et, pour donner à sa philosophie un caractère exclusivement national, ils ont exalté outre mesure la liberté de ses philosophes; ils les ont représentés comme des maîtres indépendants de toute autorité « naturelle ou surnaturelle, » comme des génies puissants dont le vol audacieux n'a point connu d'entraves. Pour parler sans figure, la philosophie grecque a pris « la *raison* pour *unique source* et pour criterium suprême de la vérité (2). »

Ces deux systèmes sont trop absolus. D'une part, il est certain que l'influence de l'Orient s'est fait sentir dans les diverses colonies qui ont formé plus tard le vaste empire des Grecs; quand les Phéniciens sont passés d'Asie en Europe, chassant les indigènes pour

(1) Creuzer, *Symbolique*, t. II. Cf. Eusèbe, *Prép. évang.*, l. XL, c. III; Plutarque; Jamblique; Diogène Laërce; Guigniaud, *Religions de l'antiquité;* Dubois, *Mœurs et Institutions des Indiens*, t. II, p. 282.

(2) *Dictionnaire des sciences philosophiques*, 2e édition, 1876, p. 1302. — « L'Inde ne doit rien à la Grèce, la Grèce ne doit rien à l'Inde. » Barthélemy Saint-Hilaire, *Mémoire sur le Nyâya.*

s'établir à leur place, ils ont apporté avec eux la civilisation de l'Orient, et leur premier soin a été de bâtir des temples en l'honneur d'Astarté (1). Mais, d'autre part, qui oserait nier le génie original de la Grèce? C'est sur cette terre à jamais célèbre que l'esprit philosophique se réveille avec sa puissance et sa fécondité; précision dans la méthode, hardiesse dans les conceptions, finesse dans l'analyse, ampleur dans la synthèse, tout s'accorde pour donner à l'œuvre des Pythagore, des Platon, des Aristote, un aspect grandiose et imposant.

La philosophie grecque, malgré sa richesse inépuisable, est pourtant loin d'être sans défauts; non-seulement elle n'est pas en possession de toute la vérité, mais elle contient des erreurs dangereuses sur les plus hautes questions de la métaphysique et de la morale; de plus, à Athènes, comme plus tard à Rome, la liberté dégénère souvent en licence, et le conflit des opinions engendre tôt ou tard la confusion, les ténèbres et le chaos. Que manquait-il à cette pléiade de génies pour produire une œuvre aussi parfaite et aussi durable que la philosophie du Moyen-âge? Il leur manquait un centre d'unité, un guide toujours sûr et une lumière infaillible; privés du secours de la *révélation*, ils ressemblaient à d'habiles pilotes sans *boussole* et sans *gouvernail*. Pour le démontrer, il suffit de parcourir les trois phases de la philosophie grecque : l'*origine*, l'*apogée*, la *décadence*.

(1) Maspero, *Histoire des anciens peuples de l'Orient*, 2e édition, 1876, p. 246; Hérodote, I, 105; Pausanias, I, 15, 5, et III, 23, 1. — « C'est en partie l'Asie qui a instruit la Grèce, et celle-ci avait déjà parcouru plusieurs autres degrés de développement intellectuel à l'époque où s'éveilla chez elle l'esprit philosophique. » Tennemann, *Manuel de l'histoire de la philosophie*.

1.

L'origine (1).

Les différentes évolutions de la philosophie grecque répondent aux époques de la vie humaine : la première a l'élan et la spontanéité de la jeunesse ; la deuxième possède la maturité et la force de l'âge mûr ; la dernière rappelle les efforts pénibles et la décrépitude de la vieillesse.

La première phase qui commence au VIe siècle avant notre ère et embrasse environ deux cents ans, a été préparée par un ensemble de circonstances qu'il est utile de signaler. Les Pélasges, les Hellènes, les Phéniciens et les diverses peuplades qui furent comme le noyau de la nation grecque, formaient à l'origine des colonies indépendantes, presque toujours en guerre les unes avec les autres ; chacune avait sa religion, ses mœurs, sa civilisation particulière ; on y vit régner successivement le naturalisme ou le culte des éléments, l'anthropomorphisme ou la déification de l'homme, le fétichisme ou l'adoration des idoles (2). Le bon sens dut se révolter en secret

(1) Sur les origines de la philosophie grecque, consulter S. Thomas, *Opuscule XIV, De substantiis separatis*, c. I, De opinionibus antiquorum philosophorum.

(2) Cf. Mgr Freppel, *Saint Justin*, leçons 7e et 8e. — « Le fait que je viens de décrire s'est passé chez toutes les nations de l'antiquité, à l'exception du peuple juif : il n'en est aucune où le fétichisme n'ait pris place à côté du démonisme, du naturalisme, de l'anthropomorphisme, comme la dernière conséquence de l'altération de l'idée divine. » p. 148.

contre des erreurs aussi grossières et provoquer le réveil de l'esprit philosophique; la raison dut chercher, au-dessus des divinités de bois ou de pierre, le principe même de toutes choses, le moteur de l'univers et l'intelligence qui régit le monde moral. Mais qui pouvait s'élever hautement contre les croyances de la multitude? Les poëtes, Hésiode et Homère, s'étaient permis par des allégories ingénieuses et par de fines ironies de jeter le ridicule sur les habitants de l'Olympe; cependant, soit faiblesse, soit ignorance, ils n'avaient pas affirmé nettement les grandes vérités de l'ordre philosophique. Les hiérophantes, qui ne partageaient pas toutes les superstitions ni toutes les erreurs du vulgaire, se bornaient eux-mêmes à enseigner leurs mystères et leur symbole aux initiés de Cérès Eleusine. La philosophie grecque, à son aurore, était donc stimulée, d'un côté, par les aberrations du fétichisme; d'autre part, elle se trouvait sans appui, sans guide, sans méthode; la raison, avide de connaître la vérité, honteuse de se voir enchaînée au fond d'un cachot ténébreux, n'aspirait qu'à s'élancer au sein de la lumière; mais, dans sa marche téméraire, elle devait se heurter contre tous les écueils et tomber dans tous les précipices.

Deux écoles se fondent à peu près en même temps sous les auspices de Thalès et de Pythagore : l'école *ionienne* et l'école *italique*. Elles prennent l'une et l'autre pour point de départ l'observation du monde sensible; mais elles procèdent par des voies diverses et manifestent des tendances opposées : Thalès et ses partisans cherchent avant tout à expliquer le côté *objectif* et *matériel* de la sensation, Pythagore et ses disciples en étudient le côté *subjectif* et *formel;* ceux-là favorisent le *naturalisme*, ceux-ci l'*idéalisme*. Une troisième école,

celle d'*Elée*, s'ouvre bientôt sous la conduite de Xénophane; au lieu de s'arrêter à la composition matérielle des êtres ou à la forme intellectuelle et mathématique de la pensée, elle essaie de ramener toutes choses à un principe absolu, immuable et infini; mais, en rejetant la contingence du monde, elle tombe dans le panthéisme le plus rigoureux et le plus absolu. La ville d'*Abdère* voit naître à son tour l'école *atomistique* de Leucippe et de Démocrite; celle-ci, au lieu de regarder l'Être immuable comme la raison première de toutes choses, attribue au *mouvement* éternel des atomes les différents phénomènes du monde physique et intellectuel; c'est le *matérialisme* le plus brutal. Quand toutes ces écoles, fondées d'abord dans les colonies grecques, se trouvèrent réunies à Athènes, elles donnèrent bientôt naissance au *scepticisme*, et celui-ci ne tarda pas à dégénérer en *sophistique*. C'était le dernier degré de la décadence. Du naturalisme était né le matérialisme; l'idéalisme avait produit le panthéisme; le scepticisme, issu du choc de tous ces systèmes, avait revêtu la forme d'une sophistique aussi futile que prétentieuse. Chose digne de remarque! plus les philosophes de ces différentes écoles isolèrent la philosophie de la religion, plus leur doctrine fut imprégnée de matérialisme et de scepticisme. L'école de Pythagore, qui enseigna l'existence de Dieu et la spiritualité de l'âme, continua, « sous des formes nouvelles, les spéculations théologiques » de l'Orient; l'école ionienne, qui aboutit au matérialisme de Démocrite, sépara « beaucoup plus la philosophie de la science traditionnelle, conservée dans les sanctuaires (1); »

(1) *Précis de l'Histoire de la Philosophie*, publié par MM. de Salinis et de Scorbiac, 1835, p. 89.

l'école sceptique se distingua par ses hostilités contre la religion et ses railleries contre les préceptes les plus sacrés de la morale naturelle.

École ionienne (1). — Les philosophes de l'école ionienne se divisent en deux classes : les uns, à l'exemple de Thalès, d'Anaximène, de Diogène d'Apollonie et d'Héraclite, cherchent dans l'expansion de la *force*, de la vie et de l'activité des éléments, les causes de tous les phénomènes du monde matériel; les autres, à la suite d'Anaximandre, d'Archelaüs le Physicien et d'Anaxagore, expliquent ces mêmes phénomènes par la *réunion*, la *séparation* et la *combinaison* des éléments. Il est facile de reconnaître ici les germes de l'atomisme avec sa double forme : l'*atomisme dynamique* et l'*atomisme mécanique*.

Thalès, qui fut placé parmi les *sages* de la Grèce, était Phénicien d'origine; il naquit à Milet, l'une des cités ioniennes les plus florissantes de l'Asie-Mineure, environ 640 ans avant notre ère. Préférant la science à tous les autres biens, il entreprit de longs voyages dans le but de s'instruire : il visita l'Égypte, la Crète et une partie de l'Asie. Il mourut dans un âge avancé, après s'être acquis une grande réputation de savoir. Dicéarque lui refuse la qualité de philosophe, et ne lui accorde que le bon sens et la capacité de législateur; les historiens mo-

(1) Cf. Diogène Laërce; de Canaye, *Recherches sur la philosophie de Thalès*, dans les *Mémoires* de l'Académie des inscriptions, t. X; Ploucquet, *De dogmatibus Thaletis Milesii*, etc., Tubingue, 1763; J. H. Müller, *De aqua, principio Thaletis*, 1719; Harles; Flatt; Goess; Doederlin; Franck; etc. — « On ne peut reconnaître entre les philosophes ioniens qu'une sorte de liaison géographique et chronologique, et entre leurs doctrines, que des analogies générales. » J.-B. Bourgeat, *Histoire de la philosophie*, 1850, p. 279.

dernes, au contraire, sont à peu près unanimes pour le placer au nombre des premiers philosophes dont la Grèce s'honore. D'une part, il est certain que Thalès, au commencement de sa carrière, se montra doué d'une rare sagacité pour les affaires politiques; de plus, dans ses voyages, surtout en Égypte, il s'occupa plutôt de la physique, de la géométrie et de l'astronomie, que des hautes questions de la métaphysique. D'autre part, il est impossible de lui refuser les qualités d'un philosophe; il ne se borne pas à *observer* les phénomènes de la nature, il cherche à ramener toutes les choses à leur premier principe; les maximes qui lui sont attribuées sur l'âme et sur Dieu ne manquent ni de richesse ni de profondeur, et ce n'est pas sans raison que sa philosophie est appelée à la fois « *naturelle* et *morale.* » L'abus de sa méthode entraînera l'école d'Abdère dans les plus funestes erreurs; mais, pour lui, c'est en vain qu'on voudrait le ranger parmi les philosophes matérialistes et athées (Cf. Diogène Laërce).

D'après les traditions les plus authèntiques (1), Thalès admet que l'*eau* est l'élément dont tous les êtres matériels sont engendrés, et dans lequel ils doivent se résoudre; cet élément, sans jamais changer de nature, acquiert de nouvelles propriétés et revêt diverses formes selon qu'il se raréfie ou se condense : à son plus haut degré de raréfaction, il est le feu; à son plus bas degré de condensation, il est la terre. Ces changements ne peuvent s'expliquer sans le mouvement, la force et la

(1) Cf. Aristote, *Metaphys.*, l. I, c. III; *De Animâ*, l. I, c. II et V; Plutarque, *De placitis philosophorum*, l. III, c. II et III; Diogène Laërce, l. I; Cicéron, *De Nat. Deorum*, l. I, c. X; Stobée, *Eglog. physic.*, l. I, c. III. — Voir en particulier saint Thomas, *Opuscule XIV*, c. I.

vie; c'est pourquoi le monde est rempli d'âmes, de divinités, de puissances invisibles ou de démons; l'aimant lui-même et l'ambre jaune ont une âme, puisqu'ils attirent les autres corps. Il paraît certain que Thalès (1) croyait à la vie future et plaçait au sommet de tous les êtres un principe éternel et immuable, doué d'une sagesse et d'une science infinies; mais, il faut l'avouer, son esprit n'était pas tourné vers ces hautes questions de la métaphysique, et, si nous ajoutons à sa théorie de la matière ses maximes de morale naturelle, nous avons ce que la tradition nous a légué de plus connu sur sa philosophie (2).

Anaximène de Milet, qui, d'après les calculs les plus habiles, vécut de 550 à 500 ans avant notre ère, se sépara d'Anaximandre son maître et admit comme Thalès un seul élément générateur, doué de *force* et d'activité. Cet élément, qui n'est point l'eau, mais l'*air*, possède trois attributs fondamentaux, l'immensité, l'*infinité*, le mouvement éternel : grâce à son infinité, il contient tous les êtres; il remplit l'espace par son immensité; en vertu de son mouvement éternel, il se dilate ou se condense, et produit le feu, la terre, l'eau et tous les êtres matériels; mais, malgré cette variété de formes, il ne change point de nature, et sa substance demeure toujours une et identique (3). L'action de la cause efficiente,

(1) « Thales Milesius, qui primus de talibus rebus quæsivit, aquam dixit esse initium rerum; Deum autem eam mentem, quæ ex aqua cuncta fingeret. » Cicéron, *De Nat. Deorum*, l. X; *Acad.*, l. II, 57. — Diogène Laërce, l. I.

(2) Diogène Laërce attribue à Thalès la fameuse maxime : γνῶθι σεαυτόν. Ce philosophe disait aussi que la beauté ne consiste pas dans l'ornement du visage, mais dans la science de l'âme; que Dieu connaît toutes nos pensées, même les plus secrètes; etc.

(3) « Anaximène admet l'*air* et l'*infini* pour principes de toutes cho-

distincte de l'univers, n'apparaît pas dans ce vaste système. Faut-il en conclure qu'Anaximène rejetait l'existence de tout être immatériel? Des critiques de valeur soutiennent le contraire; mais ils n'apportent aucune preuve sérieuse à l'appui de leur assertion.

Un des disciples d'Anaximène, Diogène d'Apollonie, qui florissait à Athènes, 460 ans environ avant notre ère, s'attacha aux doctrines de son maître; mais il essaya de compléter sa théorie sur l'élément primordial et de lui donner une forme plus rigoureuse et plus philosophique. Appuyé sur ce principe, qu'il faut tout ramener à l'unité la plus absolue, il affirme que l'air est à la fois étendu et simple, inerte et actif, soumis aux lois de la fatalité et doué d'intelligence et de liberté, éternel et impérissable d'une part, mais d'autre part variable à l'infini et engendrant toutes choses par ses transformations. Les sophistes modernes ne nieront pas avec plus d'audace le principe de contradiction et la base de toute certitude (1). N'est-il pas monstrueux d'associer dans le même être, considéré sous le même aspect et au même instant de son existence, les attributs les plus contradictoires? Ce sera la honte de nos contemporains d'avoir emprunté à une science à peine dégagée des langes de l'enfance les théories qu'ils opposent à la philosophie traditionnelle d'Aristote et de saint Thomas.

ses. » Diogène Laërce. — Cicéron, *Acad.*, l. II, c. III. Cf. Mallet, *Histoire de la philosophie ionienne;* Tiedmann; Bouterweck; Schmidt; etc. — Aristote, *Met.*, I, 3.

(1) « L'air est grand et fort, il est éternel et impérissable, et il sait bien des choses... Ainsi que la pensée, l'air est variable à l'infini... » Cf. Aristote, *De Anima*, l. I, c. II, et *De Generatione et Corrupt.*, l. I, c. VI; Simplicius; Diogène Laërce; Cicéron, *De Natura Deorum*, l. I, c. XII; Schorn, *Diogenis Apol. fragmenta;* Schleiermacher, *Sur la philos. de Diogène d'Apollonie*, 1815; Pauzerbieter; etc.

Les partisans du *dynamisme* de l'école ionienne ne peuvent s'entendre eux-mêmes sur le point fondamental de leur système : Anaximène et Diogène d'Apollonie substituent l'air à l'élément primordial de Thalès; Héraclite, de son côté, cherche à expliquer par les propriétés du *feu* tous les phénomènes de l'univers. Ce personnage mystérieux, surnommé σκοτεινός à cause de l'obscurité de son langage, naquit, d'après toute vraisemblance, vers l'année 544 avant notre ère. Sa théorie, qui a plus d'un trait commun avec l'*hégélianisme* moderne (1), suppose le changement universel des êtres, l'éternel « devenir » et la conciliation ou l'identité des contraires : en vertu du destin, toutes les choses sont soumises à une incessante mobilité, la nature entière est comme un fleuve qui s'écoule sans cesse, et partout règne la discorde; partout aussi règne la paix et l'unité; bien plus, c'est la discorde qui engendre l'harmonie, et tout se divise pour se réunir de nouveau et s'absorber dans l'élément primordial (2). Cet élément est un feu subtil, ou une vapeur ignée; qui se raréfie ou se condense, s'allume ou s'éteint, et revêt mille formes diverses sous l'influence des lois du destin. Le monde est rempli d'âmes et de démons. L'âme, par ses rapports avec la raison divine, connaît l'universel et le vrai; à l'aide des sens, elle perçoit le sensible et l'individuel.

(1) Hégel dit « qu'il n'est aucune proposition d'Héraclite qu'il n'admette dans sa logique. » Consulter sur Héraclite : Henri Estienne, *Poesis philosophica;* Boniti, *Dissertatio de Heraclito Ephesio;* Upmark, *Dissertatio de Heraclito;* Schleiermacher, *Héraclite d'Ephèse, surnommé l'Obscur;* Ritter et Mallet.

(2) Empédocle d'Agrigente admet comme Héraclite la paix et la discorde, ou l'*amour* et la *haine* des éléments : « Empedocles quatuor elementa (posuit), et cum his duo moventia, *amicitiam* et *litem.* » S. Thomas, *Opuscule XIV,* c. I.

Héraclite a laissé des apophthegmes ou des préceptes de morale naturelle. Ceux qui nous restent, se trouvent dans les écrits de Plutarque, de Clément d'Alexandrie et de Diogène Laërce ; ils dénotent dans leur auteur un fond d'humeur bizarre, une grande aversion pour le gouvernement de son pays et une impiété qui a tous les caractères de la *libre-pensée* moderne.

La fraction de l'école ionienne qui cherche à expliquer l'origine et la nature des choses, non par la *dilatation* et la *condensation*, mais par la *juxtaposition* et la *combinaison* des éléments primitifs, a pour chef Anaximandre, ami et disciple de Thalès. Pour Anaximandre, l'*infini indéterminé* ou le « chaos primitif » est le principe de toutes choses (1); il est invariable dans son fond, mais les éléments qui le composent changent sans cesse, en vertu du *mouvement* auquel ils sont soumis; dans ce flux et reflux continuel, ils s'unissent ou se séparent selon que leur nature est similaire ou opposée. De ces combinaisons naissent successivement tous les êtres, depuis le plus petit jusqu'au plus grand. Existe-t-il une cause efficiente, supérieure au monde matériel? Anaximandre, au rapport d'Eusèbe et de Plutarque, n'aborde pas cette question fondamentale. Son système, basé sur l'hypothèse du *mouvement éternel*, contient en germe les erreurs de Laplace et des « transformistes » modernes.

Anaxagore de Clazomène fut le premier philosophe ionien qui se fixa dans la ville d'Athènes ; ami et protégé de Périclès, il ne put cependant échapper à la per-

(1) Aristote, *Métaphys.*, l. XII, c. II; saint Augustin, *Cité de Dieu*, l. VIII, c. II. — Cf. De Canaye, *Recherches sur Anaximandre;* Mallet, *Histoire de la philosophie ionienne;* Schleiermacher, *Dissertation sur la philosophie d'Anaximandre;* Bouterweck; Tennemann; Brucker; Tiedmann; Ritter; etc.

sécution d'une démocratie jalouse, et il dut s'exiler a Lampsaque, où il mourut en 426, âgé de soixante-douze ans. Il admet comme Anaximandre une masse confuse, composée d'éléments primitifs qu'il appelle *homéoméries;* mais pour expliquer la formation *successive* de l'univers, il a recours à un principe *intelligent*, distinct de la matière; ce principe, selon la pensée d'Aristote et de saint Thomas, est un modeste ouvrier qu'Anaxagore introduit sur la scène, afin de rendre compte d'une série de phénomènes qui ne peuvent trouver leur raison d'être dans les seules propriétés de la matière (1). Encore faut-il savoir gré à ce philosophe de s'être élevé par la force de son esprit et l'énergie de son caractère au-dessus des préjugés du vulgaire, et d'avoir affirmé l'existence d'une cause efficiente, supérieure au monde matériel, principe de toute vie et de toute connaissance (S. Thom., *Opusc. XIV*).

Archélaüs, surnommé *le Physicien*, était disciple d'Anaxagore; il fut aussi son successeur à Lampsaque. Il quitta cette ville pour Athènes, où il fut le dernier représentant de l'école d'Ionie. A l'exemple de son maître, il rejeta l'hypothèse du dynamisme de Thalès; mais il expliqua la *juxtaposition* ou la combinaison des éléments et la formation de l'univers par l'opposition et l'influence naturelle du froid et du chaud, de l'eau et du

(1) Aristote, *Métaphys.;* Platon, *Phédon;* Cicéron; Simplicius; Stobée; Le Batteux, *Conjectures sur le système des homéoméries;* Heinius, *Dissertation sur Anaxagore;* Schaubach, *Anaxagoræ Clazomenii fragmenta;* Mullachius, *Fragmenta philos. græc.;* Ploucquet; Bersot; Zévort; Hemsen; Carus; etc. — « Anaxagoras, etsi cum ceteris philosophis naturalibus naturalia principia poneret, posuit tamen primus inter philosophos quoddam incorporale principium, id est intellectum. » S. Thomas, *Opusc. XIV*, c. I.

feu. Cependant, au témoignage de Diogène Laërce, il ne s'enferma point dans un naturalisme étroit; il donna des leçons sur les lois, le beau et le bien, dont il dut chercher la source dans un Être immatériel et intelligent; il jeta même les premiers germes de la philosophie morale, et fut, pour ainsi dire, le précurseur de Socrate (1).

Outre ces partisans de l'école ionienne, il existe un autre philosophe que les historiens rangent, d'habitude, parmi les disciples de Thalès; c'est Phérécyde. Ce personnage fameux naquit à Scyros, environ six siècles avant notre ère. Le fondateur de l'école ionienne jetait alors un vif éclat; les Phéniciens abondaient en Grèce, où ils apportaient les traditions de l'Orient (2); d'autre part, il est hors de doute que Pythagore eut des relations avec le philosophe de Scyros, peut-être même fut-il son disciple (3). Ces diverses circonstances nous aident à éclaircir l'une des pages les plus obscures de la philosophie grecque. Phérécyde emprunta ses doctrines aux théologiens de l'Orient; mais il les modifia d'après les idées de Thalès, et il leur donna une forme plus rigoureuse. Pythagore, à son tour, s'instruisit à l'école de Phérécyde; mais il ne subit pas l'influence de Thalès. Phérécyde tient donc le milieu entre le chef de l'école ionienne et le fondateur de l'école italique. Il enseigne que trois principes ont présidé à la formation du monde : Jupiter

(1) Diogène Laërce; Simplicius; Stobée; Plutarque; Mallet, *Histoire de la philosophie ionienne*, art. Archélaüs.

(2) Heinius, *Dissertation sur Phérécyde;* Sturz, *Pherecydis utriusque fragmenta;* Aristote; Diogène Laërce; Cicéron; etc. Cf. Brucker, *Hist. philos.*, t. I, p. 982-989.

(3) Abandonné de tous, dans ses derniers moments, Phérécyde reçut la visite de Pythagore, qui le consola et lui rendit les honneurs funèbres.

(Ζεὺς), le temps (χρόνος) et la matière indéterminée ou le chaos (χθων); en d'autres termes, une *cause intelligente*, source et modèle de toutes perfections, a organisé la *matière éternelle*, et a produit dans le *temps* la variété des êtres qui composent l'univers. « La terre, comme centre du monde, a été formée la première. Après la terre sont nées, par une certaine intervention de l'amour, des multitudes de divinités secondaires, entre autres Ophionée, le grand serpent. D'Ophionée sont sortis les ophionites qui forment son armée, et l'armée d'Ophionée est opposée à celle de Saturne, races ennemies et de natures contraires. Un combat s'engage entre les deux armées qui se disputent les régions supérieures. Les vaincus sont précipités dans l'Ogénus, les vainqueurs restent en possession du ciel (1). » Phérécyde admet aussi la métempsycose de l'Inde et de l'Égypte, et il tient le même langage que Pythagore sur la vie future et l'immortalité de l'âme. En résumé, s'il est inférieur par le génie à certains philosophes de l'école ionienne, il semble les surpasser par ses connaissances sur l'âme et sur Dieu. Il dut cet avantage à ses rapports avec les peuples de l'Orient, qui conservaient toujours dans leurs traditions quelques lambeaux de vérité.

École italique (2). — Pendant que l'école ionienne se développait sur les côtes de l'Asie-Mineure, Pythagore abordait dans l'Italie méridionale connue alors sous le nom de Grande-Grèce, et réunissait ses premiers dis-

(1) *Dictionnaire des sciences philosophiques*, art. Phérécyde.

(2) Outre les travaux de Bœckh, cf. *Dissert. sur l'époque de Pythagore*, par Delanauze et Fréret; *La vie de Pythagore*, par Dacier, 1706; *Histoire de la philosophie pythagoricienne*, par Ritter; *Essai d'explication de la métaphysique pythagoricienne*, par Rheinhold; Dodwell; Hamberger; Schrader; Scheffer; Wendt; Trendelenburg; Ravaisson; Egger;

ciples dans la ville de Crotone. Cet homme déjà célèbre était né à Samos, d'après l'opinion la plus accréditée; il avait eu Phérécyde pour maître, et, dans ses voyages, surtout en Égypte, il s'était initié à la connaissance de la philosophie orientale. Son arrivée en Italie coïncida avec le règne de Tarquin le Superbe, de 530 à 520 avant Jésus-Christ. Par malheur, sa vie, ses institutions et sa doctrine sont peu connues, malgré les travaux des Allemands, de Bœckh en particulier, et la critique doit souvent se borner à des conjectures plus ou moins vraisemblables. Voici ce qui paraît plus certain. Pythagore est à la fois un hiérophante et un *philosophe*, ou un *ami de la sagesse*, pour nous servir de son expression; son école peut s'appeler à juste titre une association religieuse, dont les membres sont unis par les liens de la fraternité, et où le respect de l'autorité se traduit par la célèbre maxime : *Le maître l'a dit*, αὔτος ἔφα. Le but de l'institution est religieux et politique, scientifique et moral; l'enseignement est secret, et le maître parle un langage que les initiés seuls peuvent entendre. En un mot, les partisans de l'école italique sont plus fidèles aux croyances religieuses et plus soumis à l'autorité que les philosophes ioniens; de là cette double conséquence, que nous signalerons plus tard à l'avantage de la philosophie chrétienne : d'un côté, Pythagore et ses disciples ont non-seulement échappé au grossier naturalisme de l'école ionienne, mais ils se sont élevés assez haut dans

Chaignet; etc. — « (Pythagore) a laissé une grande mémoire dans l'antiquité, et il a donné à la langue grecque et à l'humanité tout entière deux mots immortels : celui de philosophie, qui marque non la possession, mais la recherche et l'amour de la science; et celui du monde, κόσμος, qui désigne l'ordre et l'harmonie qui règnent dans l'ensemble des choses visibles. » V. Cousin, *Hist. générale de la philos.*, 3e leçon.

la spéculation, et ils ont saisi, d'une manière au moins imparfaite, les principales vérités de l'ordre philosophique : l'existence de Dieu, son unité, sa bonté, sa justice, l'âme humaine avec son intelligence, sa volonté, son immortalité; d'autre part, on remarque plus d'unité dans leur doctrine, moins d'incohérence dans leur système.

Les pythagoriciens les plus connus, Timée de Locres, Ocellus de Lucanie, Arésas, Philolaüs, Archytas, Lysis, se sont adonnés à l'étude de la musique, de l'astronomie et de la géométrie; ils sont tous, ou à peu près tous, des mathématiciens; c'est pourquoi, sans se préoccuper des forces physiques ou de la combinaison des éléments, ils cherchent à expliquer les choses par l'harmonie, les intervalles, les rapports, les figures, les nombres, l'unité; en d'autres termes, ils transportent dans la philosophie le langage et la méthode des sciences mathématiques.

Nous rencontrons partout, disent-ils, le *déterminé* et l'*indéterminé*, le fini et l'indéfini, le limité et l'illimité, le pair et l'impair, l'un et le multiple, le droit et le gauche, le repos et le mouvement, la lumière et les ténèbres, le bien et le mal : dans la musique, l'intervalle qui sépare les notes est indéterminé; le ton le détermine : dans les corps, l'intervalle qui divise deux lignes ou deux points, est indéterminé; les lignes ou les points le déterminent. L'harmonie, à son tour, ne peut se concevoir sans un *nombre* déterminé de tons, la surface suppose un *nombre* limité de lignes, et la ligne est composée d'un certain *nombre* de points; le *nombre* est donc le *principe* de toutes choses, et, comme le nombre est une réunion d'*unités*, il s'ensuit que l'*unité* est le *principe* du nombre lui-même. La première unité, l'unité suprême est

Dieu, c'est-à-dire, d'après Philolaüs, « celui qui commande à tout, toujours un, toujours seul, immobile, semblable à lui-même, différent du reste. » Dieu contient en lui le germe de toutes choses ; c'est en lui que le monde trouve son origine et sa raison d'être ; l'harmonie qui règne dans la nature, la forme et la variété des êtres qui composent le « *cosmos*, » ne sont point l'œuvre du hasard, mais de la sagesse de Dieu. Dans l'homme, l'union de l'âme et du corps est accidentelle ; et même, l'âme *émigre d'un corps dans un autre*. Outre l'*intelligence* et la *volonté*, il faut distinguer en nous les appétits inférieurs ou *sensitifs*. L'acquisition des vertus privées nécessite une lutte constante et un ensemble de pratiques austères, sous la règle de l'obéissance et de la fraternité ; l'État, de son côté, doit être gouverné par les lois de la raison et admettre la maxime fondamentale de Pythagore : « Tout est commun entre amis. »

Le *nombre*, dans la théorie de Pythagore, tient une place aussi importante que l'*idée* dans le système de Platon et l'*acte* dans la philosophie d'Aristote ; mais doit-il être regardé comme l'*essence* même des choses, ou comme le *type* d'après lequel tous les êtres sont formés? Au témoignage d'Aristote et de saint Thomas, Pythagore attribue au nombre toutes les propriétés de la *substance*, au lieu de le ranger dans la catégorie des *accidents* (Cf. *Métaphys.*, l. I). Cependant plusieurs philosophes de l'école italique n'ont pas abordé directement cette difficulté ; ils ont tout expliqué par la théorie des nombres, sans se préoccuper des conséquences qui pouvaient découler de leurs principes ; ils ont parlé de Dieu, de l'âme et du monde, sans trop chercher à saisir les traits qui les distinguent, et à pénétrer le fond même de leur nature ; ils se sont appliqués, avant tout, à dé-

couvrir les harmonies des êtres, leurs rapports ou leur opposition, et de ces spéculations ils ont essayé de déduire un système de morale à la fois mystique et sociale. Il était réservé à Plotin de donner la forme d'un panthéisme rigoureux à leur théorie sur l'*Unité* primordiale et absolue. (Cf. S. Thomas, *Métaphys.*, I, 5, 6 et 7.)

École d'Élée (1). — Les deux écoles précédentes avaient cherché la cause des phénomènes du monde matériel dans les forces physiques, dans la combinaison des éléments, ou dans les rapports et les harmonies des nombres ; la nouvelle école allait supprimer les êtres contingents avec leur *mouvement* et leur variété, pour ne laisser subsister que l'immuable et l'*absolu*.

L'école *éléatique* eut pour fondateur Xénophane de Colophon, et pour principaux représentants Parménide, Zénon et Mélissus. Les doctrines de ces philosophes sont les mêmes, si nous exceptons quelques points d'une importance secondaire; mais leurs destinées nous offrent des contrastes frappants. Xénophane, né à Colophon vers 620 avant notre ère, quitta l'Asie-Mineure et vint se fixer dans la colonie phocéenne d'Elée. Il était âgé de quatre-vingts ans. Son grand savoir et son amour de la poésie ne purent le soustraire à la pauvreté; il vécut et mourut dans une extrême indigence. Parménide et Zénon étaient contemporains; nés l'un et l'autre à Elée, de 519 environ à 490 avant Jésus-Christ, ils se lièrent d'étroite amitié, et, en 454, ils firent ensemble le voyage

(1) Sur l'école éléatique, consulter Tiedmann, *Xenophanis decreta;* Füllborn, *Liber de Xenophane, Zenone*, etc.; Walther, *Les tombeaux des éléates ouverts;* Roschmann, *Dissertatio;* Francis Riaux, *Essai sur Parménide d'Elée*, 1840; Hatzfeld, *De Parmenide;* Stæudlin, *Histoire et esprit du scepticisme;* Loehse, *Dissertatio;* Brandis, *Fragments de Melissus;* Bourgeat; Brucker; Ritter; Tennemann; Franck; etc.

d'Athènes. Parménide consacra sa vie à peu près entière à l'étude de la philosophie, et mérita les titres de « respectable, » de « vénérable, » et de « profond. » Zénon, son disciple choisi, utilisa pour la défense de son pays les dons précieux que la naissance et la fortune lui avaient si largement départis : il fut à la fois bon philosophe et « vaillant politique; » il paraît même qu'il mourut victime de son dévouement (1). Mélissus de Samos, qui florissait vers 444, joua aussi un rôle politique, et ses compatriotes le chargèrent dans une expédition de commander une armée navale. Il dut sa réputation de philosophe à un ouvrage sur la *Nature*.

La *polémique* tient une large part dans l'école d'Elée; et c'est là, peut-être, le premier trait qui la distingue des écoles de Thalès et de Pythagore. Les philosophes éléates, préoccupés avant tout de combattre le naturalisme de leurs devanciers et l'anthropomorphisme qui régnait alors dans toute l'étendue de la Grèce, ne se bornent pas à la méthode *expositive*, ils ont recours à la *dialectique*, et, dans la lutte, ils font parfois usage de la sophistique la plus subtile et la plus habilement déguisée. Xénophane subit lui-même, comme à son insu, l'influence des doctrines qui fleurissent dans l'Ionie, sa terre natale, et dans la Grande-Grèce, son pays d'adoption : sa cosmogonie a des ressemblances avec celle de

(1) « Voulant rendre à la liberté son malheureux pays, tombé, à la suite de l'anarchie, au pouvoir d'un petit tyran appelé Néarque ou Diodémon, il fut trahi par la fortune dans sa généreuse entreprise, et tomba au pouvoir de son ennemi. Sommé de dénoncer ses complices, il nomma tous les amis du tyran, puis le tyran lui-même, et lui lança au visage sa langue qu'il s'était coupée avec les dents. Cette action fut le signal de son supplice, qui provoqua à son tour un soulèvement populaire. Selon les uns, il fut lapidé, selon les autres pilé dans un mortier. » *Dictionn. des sciences philos.*, p. 1792.

Thalès, et sa théorie sur l'unité est empruntée au système de Pythagore. En un mot, si nous voulons trouver dans la philosophie des éléates un caractère d'originalité, c'est dans la *logique* seule qu'il faut le chercher; mais, cette logique n'étant pas appuyée sur des bases solides, le système tout entier ne peut se soutenir, et il s'écroule comme un édifice bâti sur le sable. (Cf. Platon, *Parménide*.)

La dialectique de l'école d'Élée repose sur deux principes qui se trouvent implicitement dans Xénophane, et que Parménide, Zénon et Mélissus formulent en termes précis : des deux sources de connaissance, les *sens* et la *raison*, la première est toujours sujette à l'erreur, la seconde seule peut nous donner la certitude; entre l'*absolu*, que la raison connaît, et le *néant*, il n'y a pas de milieu, et, par suite, le contingent, le mobile, le limité, le fini ne saurait se concevoir. De là toutes les conséquences du *panthéisme idéaliste* le plus rigoureux. (Cf. S. Thomas, *Métaphys.*, I, 7.)

Xénophane et Parménide, à l'exemple des ioniens, essaient d'expliquer tous les phénomènes du monde matériel à l'aide des premiers éléments, comme l'eau et la terre combinées, ou la chaleur et le froid; mais ensuite ils révoquent en *doute* l'existence de tous les êtres qui composent l'univers. Zénon et Mélissus vont plus loin : ils *affirment* que rien ne peut exister en dehors de « l'*Être en soi,* » de l'unité absolue. Non-seulement l'Être en soi n'est ni contingent, ni variable, ni divisible, ni multiple; mais il ne peut rien produire, attendu que « rien ne se fait de rien, » et que l'existence d'un effet différent de sa cause implique le mouvement. Quel est cet être absolu, toujours identique? Il est *dieu*, dit Xénophane, c'est-à-dire l'être partout semblable à lui-

même, et dont l'unité nous est représentée sous la figure d'une sphère. Parménide, Zénon et Mélissus le confondent avec la *pensée*, et donnent au *panthéisme idéaliste* une forme absolue qu'il n'a pas dans le langage de Xénophane.

En résumé, les philosophes éléates poursuivent le même but : combattre le naturalisme; ils partent tous d'une fausse donnée : les sens ne sont pas un criterium de certitude. Tous ne s'avancent pas aussi loin dans l'erreur de l'idéalisme; ils ont de plus leur caractère particulier : Xénophane attaque les divinités du paganisme, et cherche à leur substituer un dieu dont la nature n'est pas assez définie (1). Parménide s'applique à développer la théorie de la connaissance. Zénon a recours à toutes les subtilités de la sophistique pour démontrer l'*impossibilité du mouvement* (2). Il affirme, en particulier, que le temps et l'espace sont composés de *points* séparés, et que le mouvement ou le passage d'un point à l'autre est impossible. Aristote et saint Thomas le réfutent avec vigueur en prouvant la *continuité* du temps et de l'espace (Cf. *Phys.*, VI). Mélissus tente d'élargir le cercle de la philosophie en y introduisant la notion de l'*infini*.

(1) Xénophane a dit, en parlant des *faux dieux :* « Nul homme n'a su, nul homme ne saura rien de certain sur les *dieux* et sur l'univers. » — « Ce sont les hommes qui semblent avoir produit les dieux et qui leur prêtent leurs vêtements, leur voix et leur forme. » Cf. *Diction. des sciences philosophiques*, p. 1789.

(2) « Les quatre démonstrations logiques de Zénon contre le mouvement (Arist., *Phys.*, VI, 2, 9, etc.), et en particulier le fameux argument dit l'*Achille*, ont puissamment contribué à sa célébrité. » Tennemann, *Manuel de l'histoire de la philosophie*, t. I, p. 112. — Cf. de S. Venant et le P. Carbonelle.

Les efforts des Eléates ne sont pas demeurés stériles ; mais leurs erreurs ont démontré, une fois de plus, quelle est la faiblesse de la raison, quand elle est abandonnée à ses propres forces et privée des lumières de la foi.

Ecole d'Abdère (1). — Révoquer en doute ou nier la réalité du monde physique, c'est insulter au bon sens; aussi ne faut-il pas s'étonner si l'école d'Elée provoqua une prompte et violente réaction. A la tête du mouvement figurent deux personnages fameux dans l'histoire de la philosophie : Leucippe et Démocrite. Des savants autorisés les font naître à Abdère, colonie de la Thrace. Cette opinion ne peut être contestée du moins pour Démocrite, le plus célèbre des deux; c'est pourquoi, à l'exemple de M. Franck, nous donnons à leur école le nom même d'*Abdère*.

La vie de ces philosophes est moins connue que leurs doctrines. Leucippe eut peut-être Parménide pour maître; ce qui fixerait sa naissance vers l'an 500 avant notre ère. D'après l'opinion la plus vraisemblable, Démocrite serait né en 494, d'une famille très-opulente; Xerxès, après avoir reçu l'hospitalité dans sa maison, au retour de Salamine, lui aurait laissé des mages pour faire son éducation; lui-même, dans la suite, aurait visité l'Éthiopie, l'Égypte, l'Inde et la Chaldée; enfin, après une carrière de quatre-vingt-dix ans, il serait mort à Abdère, son pays natal.

(1) Auteurs à consulter : S. Thomas, *De Animâ*, l. I, lect. 3; Diogène Laërce, *Leucippe*, *Démocrite;* Hérodote, VIII, 120; Aristote, *Métaphys.*, l. I; Cicéron, *Acad.*, II, 23 ; Sextus Empiricus; Stobée; Simplicius; Suidas; Origène; Eusèbe; Magneni, *Democritus reviviscens;* Hill, *De philosophia epicurea;* Brucker; Bayle; Ploucquet; Jenichen; Gœdingi; Lütkemann; Ritter; Tennemann; Benjamin Lafaist, *Dissertation sur la philosophie atomistique;* Bourgeat; Franck, *Fragments qui subsistent de Démocrite;* etc.

L'*atomisme* de Leucippe et de Démocrite que saint Thomas expose dans son traité *De Animâ*, est au fond la théorie des Ioniens revêtue d'une forme plus rigoureuse et plus scientifique; c'est le contre-poids de l'école éléatique, c'est-à-dire le *matérialisme* opposé à l'*idéalisme.* Pour Zénon et Mélissus, rien n'existe au-dessous de la raison; pour Leucippe et Démocrite, rien n'existe au-dessus des sens, les sens eux-mêmes ne diffèrent pas de la matière. Voici l'abrégé de ce système, tel que nous le trouvons épars dans les écrits des philosophes anciens et modernes. Deux principes sont nécessaires pour expliquer les phénomènes de l'univers et donner la raison de toute existence : le *vide* et les *atomes.* Le vide est infini en étendue; les atomes infinis en nombre. Ils sont éternels, doués de solidité, imperceptibles aux sens, tous de la même espèce, mais avec des figures ou des formes différentes. Le *mouvement*, peu importe quel en est le principe, est éternel : il se fait par *impulsion*, quand il se communique d'un atome à un autre à l'aide d'un choc extérieur; il est *oscillatoire*, lorsqu'il résulte de l'impulsion réciproque de plusieurs atomes; il s'appelle *circulaire*, s'il s'exécute en forme de tourbillon.

Le *mouvement* éternel des atomes dans le vide infini explique l'origine de l'univers, sans l'intervention d'une cause intelligente. Les corps se forment par la réunion et la combinaison des atomes; ils périssent, quand les atomes se séparent; ils varient selon la forme, la position, la figure ou la dimension des atomes. L'air est formé d'atomes très-petits; ceux de la terre et de l'eau sont les plus grands; ceux qui composent le feu, sont de forme ronde; l'âme même est un agrégat de petits atomes ronds et subtils, qui pénètrent dans le corps et lui communiquent la vie et le mouvement; soumise à toutes

les vicissitudes des corps, elle est périssable comme eux, et elle cesse d'être quand les organes de la *respiration* ne peuvent plus fonctionner. La pensée est formée de certaines émanations, ou « *images* » qui s'échappent des corps, se glissent à l'aide des sens jusqu'à l'âme, et lui font connaître les objets extérieurs, leur forme et leurs propriétés. Nos rapports avec certains fantômes qui voltigent à la surface de la terre et nous apparaissent pendant le sommeil, les événements extraordinaires, la foudre, les éclipses, suffisent pour faire naître en nous la notion de la Divinité et pour expliquer l'existence du sentiment religieux (1).

La morale qui découle d'une pareille théorie, est facile à comprendre : c'est une forme de la morale du *plaisir*. Pour Démocrite, le bonheur demande une parfaite *égalité d'âme;* il faut éviter la crainte et l'espérance, se soustraire aux soucis de la vie présente, surtout aux devoirs et aux exigences de la *famille*, faire en un mot tout ce qui peut empêcher, contrarier ou abréger le plaisir. Conséquences désastreuses qu'Epicure développera plus tard avec une logique inflexible!

L'hypothèse des atomes à laquelle Aristote et les scolastiques opposeront la théorie de la *matière* et de

(1) (Democritus) volebat quod principia omnium rerum sint corpora indivisibilia, et infinita, quæ vocabat atomos. Quæ quidem dixit esse unius naturæ, sed differre ab invicem figura, positione, et ordine..... Et quia inter alias figuras, figura rotunda est magis apta ad motum,.... et quia credebant animam maxime moveri,.... ideo inter ista infinita corpora, illa quæ erant inter illa rotunda corpora, dicebant esse *animam*..... Voluit Democritus terminum vitæ, id est rationem consistere in *respiratione*. » S. Thomas, *De Anima*, l. I, lect. III. — « Epicurei ex Democriti doctrinis originem sumentes, deos quosdam ponebant, *corporeos* quidem utpote humana figura figuratos. » S. Thomas, *Opusc.* XIV, c. I.

la *forme*, est non-seulement gratuite, mais elle sera toujours impuissante à expliquer une série de phénomènes dont l'existence ne saurait être contestée : la saveur, le froid, le chaud, les couleurs ne peuvent dériver de la matière seule, ni de l'arrangement mécanique des atomes. Que les disciples de Démocrite, à l'exemple de Kanada, d'Anaxagore et d'Empédocle, fassent intervenir l'action d'une cause intelligente, ils ne pourront jamais rendre compte de l'étonnante variété des corps sans le secours d'un principe intrinsèque différent de la matière. Bien plus, l'hypothèse des atomes n'explique pas même la nature de la quantité; car, après tout, les atomes sont *étendus*, et, en cette *qualité*, ils peuvent se diviser, du moins par la pensée; il faut donc, en dernière analyse, arriver à la « *quantité continue,* » dans le sens d'Aristote et de la scolastique (1).

Si l'atomisme débute par le *matérialisme*, il aboutit au *scepticisme*. Démocrite ne pouvant avec ses principes expliquer les *qualités* des corps, les regarde comme de pures sensations, sans aucune réalité objective. Il va plus loin; comme les sens sont sujets à l'illusion et que leur témoignage a besoin d'être contrôlé par une faculté supérieure, il détruit la base de toute certitude en identifiant la raison avec les sens. Il ne faut donc pas s'étonner si Diogène Laërce, Sextus Empiricus, Cicéron et la plupart des philosophes de l'antiquité l'ont regardé comme le maître de Protagoras et de Pyrrhon.

(1) « Neque linea, neque planum, id est superficies, neque omnino aliquod *continuum* est atomus, id est *indivisibile :* tum propter prædicta, quia videlicet, impossibile est aliquod continuum ex indivisibilibus componi, cum tamen ex continuis possit componi continuum : tum etiam quia sequeretur, quod indivisibile divideretur. » S. Thomas, *Physique,* VI, 4.

La sophistique (1). — L'absence de toute autorité et de toute règle engendre bientôt dans l'ordre intellectuel, comme dans l'ordre social, l'anarchie et le désordre. La philosophie grecque nous en offre un exemple frappant. A peine est-elle sortie de l'enfance que déjà elle s'est égarée dans tous les sentiers de l'erreur. Le naturalisme, le matérialisme, l'idéalisme, le panthéisme, l'athéisme, c'est-à-dire les systèmes les plus monstrueux naissent et se propagent dans toute l'étendue de la Grèce. Au milieu de cette confusion universelle, l'esprit devait se réfugier dans le doute, comme dans son dernier retranchement. C'est ce qui arriva. Les différentes écoles, en particulier celles d'Elée et d'Abdère envoyèrent à Athènes des sophistes frivoles et prétentieux, affectant de douter de tout, habiles à tromper le vulgaire par des arguments captieux et faisant de la vérité un indigne trafic. Héraclite, Diogène d'Apollonie, Parménide, Zénon, Empédocle et Démocrite leur avaient fourni les armes dont ils se servaient; ils y ajoutaient le cynisme et la raillerie.

A la tête de cette légion de sophistes, figurent deux hommes dont la réputation est demeurée tristement célèbre : Gorgias et Protagoras. Le premier se rattache à l'école éléatique dont il reproduit toutes les erreurs; le second appartient à l'école atomistique et emprunte à Démocrite, son maître, la plupart de ses arguments contre la religion et les mœurs. Ils sont tous les deux de misérables rhéteurs qui abusent du don de la parole

(1) Cf. Platon; Aristote; Isocrate; Xénophon; Plutarque; Diogène Laërce; Cicéron; Sextus Empiricus; Philostrate; *Vitæ sophistarum;* Kriegk, *Dissertatio;* Walch; Mallet; Alefeld; Nürnberger, *Doctrine du sophiste Protagoras;* H.-E. Foss, *De Gorgia Leontino;* etc.

pour attaquer la vérité, tromper le vulgaire et s'enrichir aux dépens de l'ordre public.

Gorgias, né à Léontium, en Sicile, vers 485, se nourrit de l'étude des éléates, en particulier de Parménide, de Zénon et de Mélissus; il parcourut la Grèce, se fit de nombreux disciples et amassa beaucoup d'argent. Sa théorie contenue dans le livre sur le *Non-Être ou la Nature* peut se résumer en trois propositions : *Rien n'existe;* si quelque chose existe, *nous ne pouvons le connaître;* si nous parvenons à le connaître, *nous ne pouvons pas le faire comprendre aux autres.* Sa morale, que Platon réfute avec éloquence (1), consiste en deux choses : la destinée de l'homme est de *chercher le bonheur;* le bonheur *se trouve dans la puissance* ou dans la faculté d'opprimer les faibles, de les charger de chaînes, de s'affranchir de toutes les lois et d'exercer une domination absolue sur tous ses ennemis.

Protagoras d'Abdère, qui florissait vers l'an 444, ne fut ni plus désintéressé ni plus consciencieux : pour prix de ses discours, il exigeait cent mines de chacun de ses auditeurs, et son impiété le fit bannir d'Athènes. Sa logique est résumée dans ce passage que Diogène Laërce a extrait de l'un de ses ouvrages : « *L'homme est la mesure de toutes choses, de celles qui sont en tant qu'elles sont, et de celles qui ne sont pas en tant qu'elles ne sont pas.* » En d'autres termes, l'homme est le criterium suprême et la règle unique de toutes vérités; une chose est vraie ou fausse, bonne ou mauvaise, juste ou injuste, réelle ou supposée, si elle nous paraît telle, et,

(1) *Gorgias ou de la rhétorique,* Dialogue entre Calliclès, athénien; Socrate; Chéréphon, athénien, ami de Socrate; Gorgias, de Léontium en Sicile; Polus, d'Agrigente, disciple de Gorgias.

comme notre manière de voir varie sans cesse, il s'ensuit que la même chose peut être vraie et fausse tout à la fois. C'est, au témoignage d'Aristote, la négation formelle du principe de contradiction (1). Pour les dieux, Protagoras ignore s'ils existent (2); en morale, il semble affirmer que la vertu est arbitraire et dépend de l'opinion des hommes. La sophistique du XIX[e] siècle tient le même langage, s'appuie sur les mêmes principes et conduit aux mêmes conséquences. Cette philosophie légère et licencieuse dut flatter des esprits curieux et frivoles tels que Prodicus, Thrasymaque, Polus, Calliclès, Hippias, Euthydème, Critias, et tant d'autres. Elle aurait amené la ruine de la science chez les Grecs, si trois hommes de génie, Socrate, Platon et Aristote, n'avaient entrepris de venger les droits de la raison contre les sophismes de Gorgias et de Protagoras.

II.

L'Apogée.

La seconde période de la philosophie grecque nous offre un double intérêt : d'une part, elle nous montre à quelle hauteur la raison peut s'élever avec ses propres lumières, et à quels périls elle est exposée sans le se-

(1) « (Protagoras) omnium rerum mensuram hominem aiebat esse... Etc... » XIII *Metaph.*, c. v. — Cf. *Sophist. Elench.*

(2) « Voici ce que nous dirait Protagoras ou l'un de ses disciples : « Généreux enfants et vieillards, vous discourez, assis à l'aise, et vous mettez les dieux de la partie; *tandis que moi, dans mes écrits, je ne m'occupe pas s'ils existent ou s'ils n'existent pas.* » Cicéron, *De Nat. Deor.*, l. I, 12 et 23.

cours de la révélation; d'autre part, elle nous fait assister à l'épanouissement de cette belle et grande philosophie qui doit s'épurer au contact des dogmes chrétiens, traverser le Moyen-âge et arriver jusqu'à nous, après avoir triomphé de mille obstacles et s'être enrichie de toutes les découvertes de la science. Trois hommes personnifient cette époque à jamais glorieuse : Socrate, Platon et Aristote.

Socrate (1). — C'est le siècle de Périclès qui vit fleurir Socrate, et Athènes fut sa patrie. Né en 470 d'un modeste ouvrier, appelé Sophronisque, il travailla d'abord avec son père au métier de sculpteur. La laideur et la difformité de ses traits annonçaient, paraît-il, des inclinations basses et vicieuses. Mais il sut mépriser les injures de la fortune et conquérir la réputation d'un homme sage et vertueux. Pour satisfaire le désir ardent qu'il avait de s'instruire, il fréquenta les savants qui abondaient alors dans sa ville natale; il assista aux disputes des sophistes, étudia les œuvres d'Anaxagore et suivit les leçons de Prodicus, de Damon, de Counos et de Théodore de Cyrène. Doué d'un rare bon sens et d'une grande sagacité, il savait profiter des moindres circonstances pour apprendre à connaître les hommes ou à corriger ses propres défauts; affectueux et dévoué pour ses disciples, il savait en présence d'un adversaire manier l'ironie avec une finesse devenue proverbiale;

(1) Zeferino Gonzalez, *Etudes sur l'histoire de la philosophie*, Madrid, 1848-1876; J.-B. Bourgeat, *Programme d'un cours de philosophie;* Fouillée, *La philosophie de Socrate*, 1874; P. Janet, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, Art. Socrate. — Cf. Xénophon; Platon; Aristote; Plutarque; Diogène Laërce; Thomas; Ritter; Barthélemy, *Anacharsis*. Fr. Thurot, *Apologie de Socrate d'après Platon et Xénophon.*

sans attraits pour les charges publiques, il aimait pourtant à se dévouer pour le salut de la patrie : à Délium, à Potidée, à Amphipolis, il se conduisit en valeureux soldat et sauva la vie d'Alcibiade et de Xénophon; à Athènes il remplit les fonctions de prytane et défendit devant le peuple les dix généraux des Arginuses; accessible à l'enthousiasme, il répétait sans cesse qu'il avait son *démon familier*, son génie inspirateur; philosophe profond et sage moraliste, il démasqua les ruses des sophistes, donna une nouvelle impulsion à la science, fut pour ainsi dire à son insu le chef d'une nouvelle école, rejeta le grossier polythéisme des Athéniens et reconnut l'existence du vrai Dieu. Une telle vie aboutit à une catastrophe. Déjà l'auteur des *Nuées*, Aristophane, avait contribué par ses satires à soulever contre lui les passions populaires, quand le poëte Mélitus l'accusa de « méconnaître les dieux de la république » pour « mettre à la place des extravagances démoniaques, » et même de « corrompre les jeunes gens. » Socrate se défendit avec une fierté, disons avec une raideur qui indisposa ses juges. Il fut condamné à la peine de mort. Avant de boire la ciguë, il prononça ces dernières paroles : « Nous devons un coq à Esculape. » Et voilà, dit Platon, « la fin de notre ami, de l'homme le meilleur des hommes de ce temps, le plus sage et le plus juste de tous les hommes. »

S'il était permis, après tant d'autres, de porter un jugement sur la *vie* de Socrate, nous dirions qu'il ne faut ni ajouter foi à toutes les accusations de ses adversaires, ni partager l'enthousiasme de ses admirateurs. Sa conduite nous offre un singulier contraste avec les mœurs dépravées de son temps; mais ses nombreux panégyristes ne réussiront jamais à le ranger parmi « les saints » et « les martyrs. » Sa *philosophie*, non plus, n'est pas exempte

de défauts; cependant la nouveauté de sa méthode, la profondeur de ses principes, l'élévation de ses dogmes et la sagesse de sa morale lui donnent sur la sophistique de Gorgias et de Protagoras une supériorité qu'il serait puéril de vouloir lui contester.

Il semble que la philosophie grecque ait suivi dans son développement l'ordre qui existe dans les opérations de notre esprit. La contemplation directe de l'univers précède l'étude *réfléchie* de notre âme et de ses destinées; ainsi les philosophes antérieurs au siècle de Périclès prennent pour point de départ de leur système l'étude du monde matériel, tandis que Socrate s'applique avant tout à l'observation des phénomènes de la pensée. Pour Thalès, la science consiste principalement dans la connaissance du *monde*. Pour Socrate, la vraie sagesse repose sur la connaissance de l'*homme*.

Dans son enseignement, ce philosophe emploie un double procédé, devenu célèbre dans la suite sous le nom de *méthode socratique* : d'abord, il a recours à une fine *ironie*, ou à une manière adroite de mettre son interlocuteur en scène, de l'embarrasser dans ses propres paroles et de le convaincre d'ignorance, d'erreur ou de mauvaise foi; ensuite, par une série d'interrogations habilement ménagées, il l'amène d'*induction* en induction à la claire-vue et à la *définition* de la vérité (1).

Socrate ne se renferme point dans les limites de la philosophie morale, comme on l'a faussement prétendu; il embrasse les plus hautes vérités de l'ordre métaphysique. Il poursuit sans cesse un but déterminé, et il veut

(1) Cf. Aristote, *Métaphys.;* Xénophon, *Mémor.*, l. II, c. I. Le second procédé de la méthode socratique est appelé la *maïeutique*, μαιευτική Ce mot est emprunté au métier de sage-femme que la mère de Socrate exerçait.

faire découvrir les vérités que l'interlocuteur a en lui

avant tout donner à la science une direction pratique; mais, pour y réussir, il s'appuie sur les données supérieures de la raison spéculative. Il place au sommet du monde *physique* et du monde *moral* un Être parfait, doué d'intelligence et de volonté, type éternel et immuable de toute vérité, de toute bonté, de toute justice, de toute beauté; l'harmonie de l'univers, la merveilleuse proportion du corps humain, tous les phénomènes qui frappent nos regards, sont des effets de sa sagesse; les lois qui régissent l'ordre moral, sont autant de reflets de son intelligence infinie; en un mot, il a pour attributs la science, l'amour, la *providence*.

De cette théorie découle la morale si vantée de Socrate. Le philosophe athénien recommande l'obéissance aux lois de la patrie, la constance dans l'amitié, l'amour de la justice, base de toute politique, la piété envers la Divinité, la tempérance, la force, la prudence, la modération; en un mot, la plupart des vertus naturelles (1). Socrate, avec son génie pratique, excelle à tracer des règles de vie; il sait avec une rare sagacité imprimer une sage direction à toutes les puissances de notre âme. A ce point de vue, il est vraiment un moraliste de premier mérite. Mais, malgré la pénétration de son esprit, malgré la haute idée qu'il avait conçue de la Divinité, il est resté dans l'ignorance ou le doute sur des points fondamentaux de l'ordre moral. Il ne parle nulle part de la *création*, d'où découle le souverain domaine de Dieu, et, s'il s'entretient de la vie future avec ses amis intimes, s'il *espère* rencontrer dans un séjour heureux les

(1) Xénophon, *Memorabilia Socratis dicta.* — « Quelqu'un lui ayant donné un coup de pied, il dit à ceux qui admiraient sa patience : Si un âne m'avait donné une ruade, irais-je lui faire un procès? » Diogène Laërce. — Cf. J.-B. Bourgeat, *Programme d'un cours de philosophie,* IV.

hommes illustres de tous les temps, il ne paraît pas se faire une juste idée des châtiments réservés aux coupables, ni de la récompense due à l'homme vertueux. Platon, il est vrai, met dans sa bouche une démonstration victorieuse de *l'immortalité;* mais, l'auteur du *Phédon* n'a-t-il point attribué à son maître ses idées personnelles, et n'est-ce pas le lieu de nous rappeler l'exclamation de Socrate : « Que de choses me fait dire ce jeune homme auxquelles je n'ai jamais songé ! »

Si nous attribuons de la valeur aux *Mémorables* de Xénophon, les notions de la vertu, du bien, du beau, de la liberté, de la prière, n'étaient pas, non plus, très-nettes dans l'esprit de Socrate, et les définitions qu'il en donnait à ses disciples, manquaient de précision. Pour ce philosophe, la *sagesse* ou la science résume toutes les vertus (1); le *bien* et le *beau* ne diffèrent pas, et ils se confondent avec l'*utile* ou l'*avantageux;* la volonté qui suit les lumières de la raison, se porte *toujours* vers le bien que celle-ci lui propose, et, par suite, le mal ou l'ignorance doit être *involontaire;* quand nous prions Dieu de nous octroyer une faveur, il ne faut pas déterminer l'objet de notre demande, parce que nous sommes souvent dans l'ignorance sur les choses dont nous avons besoin (Cf. S. Thomas) (2).

Si cette esquisse de la philosophie de Socrate est con-

(1) Cf. S. Thomas, *Sum. Theol.*, 1a 2æ, q. 58, a. 5 : « Et ideo, etsi virtus moralis non sit *ratio recta,* ut *Socrates* dicebat, non tamen solum est secundum rationem rectam, inquantum inclinat ad id quod est secundum rationem rectam, ut Platonici posuerunt, sed etiam oportet quod sit cum ratione recta, ut Aristoteles dicit in VI *Ethic*..... » — « Virtutes scientias efficiebat; quod fieri nullo modo potest... Etc... » Aristote, *Magn. moral.*, l. I, c. I.

(2) Cf. S. Thomas, *Sum. Theol.*, 2a 2æ, q. 83, a. 5 : « *Socrates* nihil

forme à la vérité, il faut appliquer à la doctrine le jugement que nous avons porté sur le maître : considérée en elle-même, elle est vraiment imposante; comparée aux essais des âges antérieurs, elle réalise une heureuse réforme et atteste les efforts d'un génie puissant; mise en regard de la *philosophie chrétienne*, elle ne peut plus supporter le parallèle : elle n'a ni la même pureté, ni la même ampleur, ni la même élévation.

La méthode de Socrate offrait aussi un véritable danger. L'étude trop exclusive de l'*univers* avait souvent détourné les premiers philosophes de la Grèce du but pratique dont le vrai sage ne doit jamais s'écarter. Les précurseurs de Socrate, comme l'observe saint Thomas, s'étaient occupés avant tout de la nature des corps (1), et un grand nombre d'entre eux avaient omis dans leurs systèmes ou rejeté les vérités religieuses et morales. L'étude trop exclusive de l'*homme*, ou la perspective d'un but moral, fit oublier à plusieurs disciples de Socrate la partie spéculative de la philosophie.

Parmi ces interprètes infidèles de la pensée du maître, les uns tiennent compte surtout de la *sensation*, dans la recherche du vrai bien, les autres de la *raison* ou de la *volonté*; de là les écoles *cyrénaïque*, *mégarique* et *cynique*, ou les trois *Petites Écoles* d'Aristippe, d'Euclide et d'Antisthène.

ultra petendum a diis immortalibus arbitrabatur, quam ut bona tribuerent; quia hi demum scirent quid unicuique esset utile, nos autem plerumque id votis expetimus quod non impetrasse melius foret. »

(1) « Primi... philosophantium de rerum naturis sola corpora esse æstimaverunt, ponentes prima principia aliqua corporea elementa, aut plura aut unum... Et si plura; aut finita, sicut Empedocles quatuor elementa, et cum his duo moventia, amicitiam et litem; aut infinita, sicut Democritus et Anaxagoras. » S. Thomas, *Opusc.* XIV, c. I, De Opinionibus antiquorum philosophorum.

Aristippe (1), né à Cyrène, colonie grecque d'Afrique, florissait environ 380 ans avant notre ère. Il suivit à Athènes les leçons de Socrate; mais il ne put, malgré les efforts de son maître, dompter ses inclinations pour le plaisir et résister à ses goûts voluptueux. Sa morale, que sa fille Arété recueillit avec soin et que son fils Aristippe le jeune érigea en système, est l'expression du plus grossier *sensualisme*. Le but de la philosophie n'est pas de rechercher les premiers principes de toutes choses, mais d'établir l'homme dans la possession du *vrai bien*. Or, il n'y a pas, il ne saurait y avoir de bien plus véritable que le *plaisir*, non pas le plaisir réglé par la raison, mais la jouissance *sensuelle* ou la *volupté :* « Aristippe, dit Diogène Laërce, définissait la volupté, qu'il établissait pour dernière fin, un *mouvement agréable* que l'âme communique *aux sens* (2). » L'unique règle de nos actions est donc de chercher le plaisir et d'éviter la douleur.

Les conséquences d'une pareille doctrine sont faciles à prévoir. Théodore l'*Athée* nie l'existence des dieux (3), traite de folie les plus nobles sentiments et se concentre dans un étroit égoïsme; Bion et Evhémère, non contents de rejeter l'existence des dieux, dirigent leurs attaques

(1) Sur l'école cyrénaïque, consulter Xénophon; Aristote; Cicéron; Plutarque; Sextus Empiricus; Diogène Laërce; Le Batteux, *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, t. XXVI; Mentzii, *Aristippus philosophus socraticus;* Wieland, *Aristippe;* Kunhardt, *De Aristippi philosophia morali;* etc.

(2) Diogène Laërce, *Aristippe.* — « Alii voluptatem, finem esse voluerunt : quorum princeps Aristippus, qui Socratem audierat; unde cyrenaici. » Cicéron, I *Acad.*, l. II, 42.

(3) « Velut in hac quæstione plerique... deos esse dixerunt; dubitare se Protagoras; nullos esse omnino Diagoras Melius et Theodorus Cyrenaicus putaverunt. » Cicéron, *De Nat. Deorum,* I, 1.

contre la religion; Hégésias conseille à l'homme en proie à la souffrance de chercher dans la mort un remède à ses maux (1).

Euclide (2), né à Mégare environ 440 ans avant notre ère, ne s'adressa pas aux *sens*, mais à la *raison* pour parvenir à la connaissance et à la possession du vrai bien. Disciple de Parménide et de Socrate, il subit l'influence de ses deux maîtres : à l'exemple du philosophe d'Élée, il enseigne que l'*être* est l'unité, l'identité absolue; mais il ajoute que l'être est le *bien*, ou plutôt que l'être et le bien sont deux formes, deux aspects de l'unité suprême (3). En dehors de cette unité, toujours immuable, toujours identique à elle-même, il ne peut rien exister; en un mot, tous les êtres contingents sont supprimés, et, comme saint Thomas l'observe avec Aristote, la possibilité se confond avec l'existence, la « *puissance* avec l'*acte* (*Métaphys.*, l. IX). »

Pour soutenir une telle doctrine, les philosophes de l'école de Mégare ont recours à toutes les subtilités de la dialectique; c'est pourquoi ils sont connus sous le nom de *dialecticiens* et d'*éristiques* ou « *disputeurs*. » Les plus célèbres, Eubulide, Alexinus, Diodore Cronus nient le témoignage des sens; et même, comme l'attestent leurs

(1) « Hoc quidem a Cyrenaico Hegesia sic copiose disputatur, ut is a rege Ptolemæo prohibitus esse dicatur illa in scholis dicere, quod multi, his auditis, mortem sibi ipsi consciscerent. » Cicéron, *Tuscul.*, I, 34.

(2) Cf. Aristote, *Métaphys.*, l. IX, c. III; S. Thomas, *Métaphys.*, l. IX, lect. II; Diogène Laërce; Gunther, *Dissertatio;* Spalding, *Vindiciæ;* H. Henne, *École de Mégare;* C. Mallet, *Histoire de l'école de Mégare;* etc.

(3) « Post Euclides, Socratis discipulus, Megareus; a quo iidem illi Megarici dicti : qui id bonum solum esse dicebant, quod esset *unum*, et *simile*, et *idem semper*. » Cicéron, I *Acad.*, l. II, 42.

fameux arguments appelés le *menteur,* le *sorite,* le *cornu,* le *chauve*, ils ne croient pas beaucoup plus à la véracité de la raison, et ils sont, à juste titre, classés parmi les sophistes et les sceptiques.

L'école *cynique* eut pour fondateur Antisthène (1), disciple de Socrate, et pour principaux représentants Diogène de Sinope et Cratès de Thèbes. Elle est dépourvue, en philosophie, de toute originalité, et, sans plusieurs traits de ressemblance avec une école moderne, elle mériterait à peine de fixer l'attention de l'historien. Pour les cyniques, le bonheur ne consiste ni dans le plaisir sensible, ni dans la connaissance du vrai bien, mais dans l'imitation de Dieu par la pratique de la *vertu;* et, comme Dieu jouit d'une souveraine indépendance, toute la vertu se résume dans l'*affranchissement* de la *volonté,* ou plutôt dans un mépris plus affecté que réel pour le *plaisir,* la *science* et l'*éducation. La vertu*, prise dans ce sens vague, *est le seul bien;* le plaisir, la santé, la richesse, les honneurs, la science, les arts, les bienséances, la politesse, les liens de famille, les lois de la société, tout est mal. De là ces mœurs rebutantes, qui ont valu à toute l'école l'épithète injurieuse de *cynique*. Antisthène, à peine vêtu, la barbe inculte, une besace sur le dos, parcourait les places publiques et prêchait partout la nécessité de revenir à la simplicité primitive de la nature; Diogène se donnait le nom de chien, logeait dans un tonneau, parcourait les rues un flambeau à la main, sous prétexte de chercher un homme, et témoignait le plus grand mépris pour Alexandre lui-même.

(1) Sources à consulter : Xénophon; Platon; Aristote; Cicéron; Plutarque; Sextus Empiricus; Diogène Laërce; Richteri, *Dissertatio de Cynicis;* Delaunay, *De Cynismo;* Meuschenii, *Disput. de Cynicis;* Mentzii; Crellii; Ritter; Tennemann; etc.

Ce rigorisme naissait d'un orgueil froissé et d'une révolte secrète contre l'*inégalité* des *conditions*. Antisthène, qui laissait percer sa vanité « à travers les trous de son manteau, » était exclu des charges publiques; Diogène s'était fait expulser de sa ville natale et condamner comme faux-monnayeur; Cratès avait les membres contrefaits, et Ménippe était esclave. Méprisés des hommes, ils se révoltent contre la société et professent à peu près toutes les maximes du *socialisme* moderne. Si Dieu existe, comme Antisthène paraît le croire, il est sans *Providence*, sans action sur le monde (1); la simplicité primitive de la nature, qui ramène tous les hommes à l'*égalité*, est préférable à l'état social; il faut substituer la vie *commune*, sans frein et sans lois, à la famille établie sous l'autorité du père et rendue *indissoluble* par les liens sacrés du *mariage;* la richesse, c'est le mal, ou, comme le dit Proudhon, la *propriété*, c'est le *vol;* la science est inutile, et même pernicieuse, et celui qui apprend à lire s'écarte déjà du véritable but de la nature; ou bien, pour parler avec Hobbes et Rousseau : « L'homme qui médite est un animal dépravé. » En un mot, l'école cynique a professé avec audace les maximes antisociales que la révolution, depuis un siècle, prend pour base de toutes ses théories et donne pour excuse de tous ses crimes (2).

Platon (3). — Il faut le dire à la gloire de Socrate,

(1) « Antisthenes in eo libro, qui Physicus inscribitur, populares deos multos, naturalem unum dicens, tollit vim et naturam Deorum. » Cicéron, *De Natura Deorum*, l. 1, c. XIII.

(2) Voir les discours de M. Naquet en faveur du divorce.

(3) Sources principales : *Œuvres de Platon;* Aristote, *De Animâ*, *Metaphys.*, etc.; S. Thomas, *Sum. Theol.*, *De Anima*, *Metaphys.*, etc.; Diogène Laërce; Ast, *Vie et écrits de Platon;* Socher; Schleiermacher;

au moment où des disciples infidèles fondaient les trois *Petites Écoles* qui devaient s'absorber et se perdre bientôt dans le *sensualisme* d'Épicure, le *scepticisme* de Pyrrhon et le *stoïcisme* de Zénon, deux *Grandes Écoles* s'ouvraient sous les auspices de Platon et d'Aristote.

Platon vécut de 430 à 347 avant Jésus-Christ. Dans sa longue existence, il fut témoin des désastres de sa patrie; il vit avec tristesse la ville d'Athènes ravagée par Lysandre, opprimée par les démagogues et menacée d'une ruine totale; il eut à déplorer la corruption des mœurs et la décadence de l'esprit religieux. Issu d'une illustre famille et favorisé de tous les dons de la nature, il reçut une éducation en rapport avec sa naissance et ses heureuses dispositions. Après avoir cultivé les arts et la poésie, il se livra tout entier à l'étude des sciences philosophiques, et, comme l'atteste saint Thomas (*Métaphys.*, I, VIII), il ne négligea rien pour entrer en commerce avec tous les philosophes de son temps. Il eut Socrate pour maître; il suivit les leçons de Cratyle, disciple d'Héraclite; il connut Euclide de Mégare et Simmias, élève de Philolaüs; il visita Théodore de Cyrène, parcourut la Grande-Grèce et revint se fixer à Athènes, où il consacra ses dernières années à la composition de ses chefs-d'œuvre et à l'enseignement de la philosophie (1).

Bœckh; Schwalbé; P. Janet, *Dictionnaire des sciences philosophiques* de Franck, art. Platon; Bessarion, *In Platonis calumniatorem libri quinque;* Marsile Ficin, *Theologia platonica;* Herbart; Fouillée, *La Philosophie de Platon;* Hoffmann; Richter; Taylor; Trautman; Pufendorf; Chaignet, *La Philosophie de Platon;* Heumann; Leibnitz, *Dissertatio de Republica Platonis;* etc.

(1) Principaux dialogues de Platon : *Le Gorgias, le Protagoras, le Phédon, le Banquet, le Phèdre, la Timée, la République* (authenticité

Platon a été le fondateur de l'*Académie*, c'est-à-dire d'une grande école dont l'influence s'est prolongée au loin dans les siècles suivants. Par la sublimité de son génie et l'élévation de ses pensées, il a mérité le nom de *divin*. Ses ouvrages, écrits en forme de dialogues, embrassent à peu près toutes les hautes questions de la *Dialectique* et de la *Métaphysique*, de la *Morale*, de la *Politique* et de l'*Esthétique*. Il s'est servi des travaux de ses devanciers; mais sa vaste intelligence a épuré, fécondé et rajeuni tout ce qu'elle a touché. Rien ne manquerait à sa gloire, si la lumière de la *foi* avait guidé la marche de son esprit et en avait prévenu les écarts.

Il ne faut pas chercher dans les œuvres de Platon une *méthode* rigoureuse et uniforme, ou un ensemble de vérités coordonnées entre elles et unies par des transitions habilement ménagées. Ces procédés didactiques ne conviennent pas à son génie. Ses vrais interprètes, Aristote et saint Thomas nous avertissent aussi de faire une large part dans ses écrits aux formes poétiques, aux métaphores et aux allégories (1); ses pensées les plus sublimes sont souvent rendues dans un langage emprunté à la philosophie de Pythagore (2).

certaine); *Le Théétète, le Cratyle, le Philèbe* (authenticité très-probable); *l'Euthydème, le Sophiste, le Parménide, le Critias, le Premier Alcibiade, le Premier Hippias, le Lysis, la Politique, les Lois, Euty-phron, Hipparque, Théagès* (authenticité plus contestée). Cf. Schleiermacher, Ast, Socher, etc.

(1) Aristote, *De Anima*. — « Posita opinione Platonis, hic Aristoteles reprobat eam. Ubi notandum est, quod plerumque quando reprobat opiniones Platonis, non reprobat eas quantum ad intentionem Platonis, sed quantum ad *sonum verborum ejus*. » S. Thomas, *De Anima*, l. I, lect. VIII.

(2) « Platon a beaucoup d'obligation à ses devanciers, et en particulier aux pythagoriciens, qui lui suggérèrent cette idée importante,

D'après le Docteur Angélique, deux principes semblent dominer toute la théorie de Platon, et de leur exagération découlent la plupart des erreurs que le philosophe de Stagire lui reproche : D'une part, *il existe une égalité parfaite entre le sujet qui connaît et l'objet de la connaissance;* d'autre part, *il y a une ressemblance entre l'unité considérée dans les êtres, et l'unité qui est le principe du nombre* (1). A l'aide de ces règles d'interprétation, il nous sera peut-être possible de donner un exposé assez fidèle des doctrines de Platon.

Le fondateur de l'Académie admet avec Héraclite l'existence du *mouvement* et des phénomènes qui s'y rattachent; mais, en même temps, il établit avec Parménide la nécessité de l'*immuable* et de l'absolu. En d'autres termes, il existe deux mondes, essentiellement distincts : l'un éternel et invariable; l'autre soumis aux changements. Ce dernier est fait à l'*image* du premier; il en est la *copie* fidèle et la *participation*. Les *types* éternels et les exemplaires de toutes choses *subsistent* en *eux-mêmes* et forment le monde des « *intelligibles* » ou des *idées*. Au sommet, domine le souverain *bien*, l'intelligence sans limites, le modèle parfait « et la source de tout ce qui est bon, de tout ce qui est vrai, » l'être par excellence, l'*unité* suprême, le législateur et le juge

que tous les objets finis qui sont dans le monde consistent en un sujet variable et une forme. » Tennemann, *Manuel de l'histoire de la philosophie*, t. I, p. 176.

(1) « Nescierunt... distinguere illum modum quo res est in intellectu, seu in oculo, vel imaginatione, et quo res est in seipsa... *Simile cognoscitur simili...* Item ponebat Plato numeros esse causam rerum : et hoc faciebat, quia nescivit distinguere inter *unum quod convertitur cum ente*, et *unum quod est principium numeri,* prout est species quantitatis. » S. Thomas, *De Anima*, l. I, lect. IV.

souverain, « exempt de passions et d'erreurs. » Ce *Dieu* dont la perfection est infinie, se repose dans la contemplation des idées éternelles; mais ces idées sont-elles les formes de son entendement, ou faut-il les regarder comme autant de substances séparées? Ici les interprètes se divisent en deux camps : les uns, à la suite d'Aristote et de saint Thomas, veulent que les idées, dans le système de Platon, soient des *réalités* distinctes de l'intelligence divine (1); les autres affirment le contraire : « Le monde des idées, dit M. Janet, n'est pas, comme on l'a cru quelquefois, une réunion de substances différentes et individuelles : c'est là une interprétation peu profonde du système de Platon. Au fond, les idées ne se distinguent pas les unes des autres par leur substance : leur substance commune, celle qui donne à toutes leur essence, c'est l'idée du bien. Or, qu'est-ce que l'idée du bien dans le système de Platon? C'est Dieu lui-même (2). » Si l'opinion de M. Janet était vraie, il faudrait, en bonne logique, ranger Platon parmi les panthéistes. D'un côté, les idées ne seraient pas distinctes de l'essence divine; et, d'un autre côté, elles composeraient les essences mêmes de toutes choses. Platon dit bien dans *le Phèdre* que « les essences font de Dieu un *être divin* en tant qu'il *est avec elles;* » mais dans les dialogues écrits plus tard, nous ne trouvons aucune trace de l'identification des idées avec la substance de Dieu, et, au risque d'être moins profond que M. Janet,

(1) « Sciendum est quod Plato posuit quod intelligibilia essent *per se subsistentia* et *separata,* et essent semper in actu. » S. Thomas, *De Anima,* l. I, lect. IV. « Plato enim posuit omnium rerum species separatas, etc. » S. Thomas, *Sum. Theol.,* p. I, q. 6, a. 4; q. 79, a. 3.

(2) *Dictionnaire des sciences philosophiques,* 2e édition, 1876, p. 1341. Consulter, sur les idées de Platon, A. Matinée, *Platon et Plotin,* 1879.

il vaut mieux s'en tenir à l'interprétation d'Aristote et de saint Thomas.

Au-dessous de *Dieu* et de l'*idée*, il existe un troisième principe éternel et incréé comme les deux autres, mais imparfait et *indéterminé;* c'est la *matière*, appelée ὕλη. Dieu, où la cause *efficiente*, se détermine en vertu de sa *bonté* infinie, à organiser cette matière et à former le monde (1). Les idées ou les essences sont les *types* d'après lesquels il dispose les éléments matériels, harmonise tous les corps et produit le *meilleur* des *mondes possibles*. Ainsi, tous les êtres particuliers s'unissent en quelque sorte avec les essences et participent à leur nature; toutefois, cette union n'est point *substantielle*, et il y a toujours une distance infranchissable entre le monde des intelligibles et celui des corps.

Pour expliquer les phénomènes qui se rapportent à la quantité, Platon fait intervenir le nombre et le range parmi les premiers principes; par exemple, c'est le nombre qui est le principe « de la longueur, de la largeur et de la profondeur, de la multiplicité et de la divisibilité. » C'est pourquoi, entre les êtres purement *sensibles* et les *idées* proprement dites, il existe une série d'entités qui constituent comme un troisième monde, celui des « *mathématiques* (2). »

Dans ce vaste système, les *dieux* et les *âmes* occupent

(1) « Disons quelle raison a porté l'auteur de toutes choses à produire et à composer cet univers. Il est *bon*, et dans celui qui est bon, il n'y jamais aucune envie d'aucune sorte. » Platon, *Timée*.

(2) « Et sic cogebatur ex hoc ponere *tria* subsistentia, scilicet *sensibilia, mathematica* et *universalia*, quæ essent causa, ex quorum participatione, res etiam sensibiles et mathematicæ essent. Item ponebat Plato numeros esse causam rerum. » S. Thomas, *De Anima*, l. I, lect. IV.

une place importante. Les dieux, dont il est parlé à chaque page dans les dialogues de Platon, surtout dans le *Phèdre* et le *Timée*, sont souvent représentés comme des esprits bienheureux qui vivent au ciel dans une harmonie parfaite et jouissent de la contemplation des idées éternelles : « Que de spectacles ravissants se présentent au ciel, est-il dit dans le *Phèdre*, que de révolutions accomplissent les bienheureux! Chacun remplit ses fonctions ; et dans ceux qui suivent, le pouvoir et la volonté se trouvent toujours réunis, car l'envie est bannie du chœur céleste. » Les dieux travaillent aussi, sous les ordres de leur Chef suprême, à la formation et au gouvernement du monde. Les uns sont éternels; les autres n'ont pas toujours été. Tous sont inférieurs à Dieu et supérieurs au monde. Faut-il voir dans cette théogonie un polythéisme revêtu de formes poétiques? Ou n'est-il pas plus équitable de ranger Platon parmi les philosophes qui ont admis l'existence d'un *seul* Dieu et ont conservé au milieu du paganisme quelques lambeaux épars des traditions primitives sur les anges et les démons? Cette dernière opinion nous semble plus probable.

La pensée de Platon, sans être dégagée des voiles de l'allégorie, est cependant plus facile à saisir, quand il s'agit de l'*âme* humaine. D'une part, nous connaissons l'*un* et le *multiple*, le variable et l'invariable; d'autre part, une similitude parfaite doit exister, dans la connaissance, entre l'objet et le sujet. L'âme est donc composée de deux éléments : l'*un* et le *divers*. Le premier est toujours identique à lui-même; le deuxième est soumis aux changements. L'union de ces deux principes se fait d'après des formules mystérieuses empruntées au système de Pythagore. Le composé qui en résulte n'est ni

matériel ni étendu; mais il y a en lui du « plus noble et du moins noble, » du « parfait et de l'imparfait (1). » Aristote a dit dans un langage plus net que l'âme est composée de « *puissance* et d'*acte,* » d'une « *seule substance* et de *plusieurs facultés.* »

La vie a son principe dans le *mouvement*, et l'*immortalité* consiste dans une série interminable de transmigrations ou d'évolutions successives. Dégagée d'abord de toute union avec la matière, l'âme contemple les essences, ou, comme il est dit dans le *Phèdre*, « la justice en soi, la sagesse en soi, la science en soi. » Si, par malheur, « elle se nourrit du vice et de l'oubli, elle perd ses ailes, et tombe sur la terre. » Dans ce lieu d'exil, elle est condamnée à vivre dans un corps, semblable au prisonnier dans son cachot. Selon le degré de science où elle était parvenue avant sa chute, elle forme un philosophe, un roi, un politique, un athlète, un devin, un poëte, un laboureur, un démagogue ou un tyran. Quand son union purement *accidentelle* avec le corps est rompue, elle comparaît devant le tribunal suprême pour y recevoir sa récompense ou son châtiment. Mais, après mille ans, elle doit animer de nouveau le corps d'un « homme » ou celui d'une « *bête;* » et, comme elle est *immortelle*, elle ne verra jamais le terme de ces longs pèlerinages dont la durée et les vicissitudes dépendent, en bonne partie, des propriétés et de l'harmonie des nombres. C'est la *métempsycose* de l'école

(1) « Ex *eodem* et *diverso animam* dicit esse *compositam :* non quod sint ista duo in anima ut *partes*, sed quod sunt quasi media, et quod natura rationalis animæ superioribus et omnino immaterialibus sit inferior et deterior, et materialibus et inferioribus sit nobilior et superior. » S. Thomas, *De Anima*, l. I, lect. IV.

italique avec toutes les fables de l'Égypte et de l'Inde (S. Thomas, *De Anima*) (1).

Est-il possible d'attribuer à une seule âme la multiplicité des actes et la variété des phénomènes que nous distinguons en nous? Sur ce point, le fondateur de l'Académie ne tient pas toujours le même langage. Dans le *Timée*, il parle de trois âmes, qui ont pour siége le cerveau, la poitrine ou la partie inférieure du corps humain; dans le quatrième livre de la *République*, il admet une seule âme douée de trois facultés : la *raison*, le *cœur* et l'*appétit*.

Les plus nobles opérations de l'âme sont la *connaissance* et l'*amour*. L'objet véritable de la connaissance est l'*idée* ou le *vrai*, et l'amour doit tendre au *beau absolu*. Pour s'élever dans les régions supérieures du vrai et du beau, l'âme est obligée de franchir les degrés qui séparent le monde sensible du monde intelligible. Cette ascension est difficile et périlleuse, à cause des obstacles multipliés sur notre route; afin de les éviter, il faut avoir recours à l'ironie socratique, à la définition, à la division, en un mot, à tous les procédés qui constituent la *méthode* de Platon. Quand l'intelligence a terminé ces opérations préliminaires, elle s'élève à la science par une suite d'inductions, qui correspondent aux trois catégories de substances : les êtres *sensibles*, les *mathématiques* et les *idées* (2). Les connaissances qui résultent

(1) Voir le *Phèdre*, le dixième livre de la *République*, le *Phédon*, le *Timée*, etc. Pour la réfutation, cf. S. Thomas, *de Anima*, *Métaphys.*, etc.

(2) « Unde sequebatur ex positione Platonis quod secundum quod aliqua sunt abstracta per intellectum, sic essent aliqua, quæ essent per se subsistentia et in actu. Habemus autem duplicem modum abstractionis per intellectum : unum qui est a particularibus ad univer-

des premières inductions, ne forment pas la science proprement dite : elles s'appellent *opinions;* mais quand l'âme est parvenue à saisir les essences, elle est en possession de la vérité.

De quelle manière se fait ici-bas cette union mystérieuse que le Docteur Angélique désigne sous le nom de *simple contact* (1)? Comme les phénomènes du monde sensible sont la représentation exacte des essences ou des types éternels que l'âme a contemplés dans son existence antérieure, nous *reconnaissons* ces mêmes essences quand nous voyons les êtres matériels; ou plutôt, nous saisissons, nous *touchons*, pour ainsi dire, les idées immuables à travers le voile et l'enveloppe des phénomènes transitoires. Tel est le fameux système de la *réminiscence*. Saint Thomas l'a mieux compris que les philosophes modernes, et il a su, avec Aristote, en corriger tous les défauts.

L'amour s'éveille et se développe en suivant la même marche que la connaissance. Il ne consiste pas dans la recherche du *bien*, mais dans une espèce de « délire » ou d'enthousiasme excité en nous par la contemplation du *beau*.

Le *bien* est l'objet de la *vertu*, et, comme le souverain bien, le bien en soi, est Dieu lui-même, toute la perfection a pour but de nous rendre semblables à Dieu. Les principales vertus sont la *prudence*, le *courage*, la *tem-*

salia; alium per quem abstrahimus mathematica a sensibilibus. Et sic cogebatur ex hoc ponere tria subsistentia. » S. Thomas, *De Anima*, l. I, lect. IV.

(1) « Plato enim ponit, et opinatus est, quod intelligere non fiat per *acceptionem specierum* in intellectu, sed quod intellectus intelligat per *quemdam contactum*, in quantum scilicet occurrit et obviat speciebus intelligibilibus. » S. Thomas, *De Anima*, l. I, lect. VIII.

pérance et la *justice*. La justice, à son tour, a deux aspects : elle est *privée* ou *publique*.

Pour Platon, l'idéal de la *société* est une vaste association dont les éléments divers, les magistrats, les guerriers, les laboureurs et les artisans se confondent dans une seule et même famille dont l'État est le chef. De là toutes les conséquences du *socialisme :* l'abolition de la propriété, la communauté des femmes et des enfants, l'éducation concentrée entre les mains des philosophes ou des magistrats (1).

Telle est, dans son ensemble, la philosophie de Platon. Nous y trouvons à chaque page des vérités sublimes sur Dieu, l'âme et le monde; mais que d'erreurs à déplorer, que de dangers à signaler soit dans la marche, soit dans les conceptions de ce génie puissant! Avant tout, Platon a une tendance accusée vers l'*idéalisme ;* il paraît embarrassé du monde physique, et, s'il lui accorde une place dans son système, il réduit les êtres sensibles à l'état de purs phénomènes, qui sont bannis du domaine de toute science. Et cependant, par une étrange contradiction, il admet un principe matériel, *incréé* comme Dieu, *éternel* comme Dieu, source de tous les êtres qui composent l'univers.

La théorie des essences séparées répugne à la raison; car l'*universel* ne peut exister en soi : il n'est pas autre

(1) « Nous avons établi la communauté pour le mariage et les enfants, faisant en sorte que personne ne pût reconnaître ses enfants, mais que tous se prissent pour des parents, et vissent des frères et des sœurs dans ceux dont l'âge se prêterait à cette illusion, des pères et des grand'pères dans ceux qui seraient nés auparavant, des fils et des petits-fils dans ceux qui seraient venus après. » Platon, *Timée ou de la Nature.*

chose que l'essence même des êtres particuliers envisagée par l'esprit sous un aspect *commun* ou *général*.

De plus, si la création est supprimée, les âmes et les dieux sont éternels comme les essences, ou *émanent* de la divinité. La science qui repose sur une simple opinion, n'atteindra jamais le degré de la *certitude*. L'homme est détruit, si le corps n'est plus qu'une prison où l'âme habite, en passant, pour expier ses fautes. L'amour qui s'extasie devant le beau, au lieu de s'attacher au bien, n'est qu'une chimère. Une société sans famille est un monstre que la nature a toujours répudié. De plus, comme saint Thomas l'observe avec justesse, Platon, à l'exemple de ses devanciers, n'établit pas une distinction assez précise entre l'ordre *logique* et l'ordre *ontologique;* dans la question des nombres, il confond l'*accident* et la *substance;* il donne des notions vagues de la *Providence,* du *beau* et du *bien,* de la *vertu* et du *vice*, de la *loi* et de la *liberté*.

En résumé, le génie de Platon a plus d'un trait de ressemblance avec le génie d'Augustin. C'est la même hardiesse, le même déploiement d'ailes, le même vol; c'est la même poésie, le même enthousiasme; souvent aussi ce sont les mêmes écarts, les mêmes témérités dans le domaine de la métaphysique, et, si le fondateur de l'Académie avait eu le bonheur d'entrer en pleine possession de la vérité, il aurait pu, comme l'évêque d'Hippone, écrire l'histoire de ses erreurs.

Aristote (1). — Un génie moins poétique, mais plus

(1) Les véritables sources sont : 1°, les *Œuvres d'Aristote;* 2°, les *Commentaires de saint Thomas*. Cf. Cicéron; Plutarque; Sextus Empiricus; Diogène Laërce; Alexandre d'Aphrodisias; Ammonius; Simplicius; Suidas; Thémistius; Philopon; Albert le Grand; Bessarion; Brandis; Taylor; Barthélemy Saint-Hilaire; Stahr, *Aristotelia;* Zeller;

profond, moins hardi, mais plus didactique et plus sûr, allait corriger en partie les défauts de Platon et porter la philosophie grecque à son *apogée*.

Aristote, appelé le *Philosophe* par excellence, naquit à Stagire, dans la Thrace, 384 ans avant notre ère, et mourut à Chalcis en 322. Son génie, assez vaste pour embrasser toute l'étendue de la philosophie, et la prodigieuse activité de son esprit furent merveilleusement secondés par les circonstances : son père Nicomaque, ami d'Amynthas, l'excita au travail par ses conseils et ses exemples; devenu orphelin, il trouva dans Praxène d'Atarnée un protecteur et un ami; il eut le rare bonheur de vivre près de vingt ans sous la conduite de Platon lui-même, qui l'appela « l'entendement de son école ; » favori d'Hermias et de Philippe, maître et conseiller d'Alexandre, il profita de sa haute position pour se procurer toutes les ressources dont il avait besoin soit dans ses études, soit dans la composition de ses ouvrages. Si nous ajoutons foi au témoignage de Pline, son royal disciple ne lui donna pas moins de quatre millions de notre monnaie, et chargea plusieurs milliers d'hommes de lui fournir les plantes, les animaux et les autres productions de l'Asie. Muni de toutes ces richesses, il étudia les belles-lettres, l'histoire naturelle, la philosophie, la politique; ensuite, il coordonna toutes ses connaissances et forma le vaste système qui a fait l'admiration des siècles.

Biese; Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote;* Pacius; Lucius; Zabarella, *Derniers Analytiques;* Trendelenburg; A. Jacques, *Aristote considéré comme historien de la philosophie;* J. Simon, *Le Dieu d'Aristote;* Launoy, *De varia Aristotelis in Academia Parisiensi fortuna;* Zeferino Gonzalez, *Etudes sur l'histoire de la philosophie.* On peut consulter aussi les commentaires d'Avicenne et d'Averroès; etc.; etc.

Un génie de cette trempe ne pouvait se contenter des leçons d'un maître, ce maître fût-il Platon lui-même ; il devait grouper autour de lui un grand nombre de disciples et créer par son ascendant une école à jamais immortelle. Pour cette œuvre difficile, la nature n'avait pas accordé tous les dons désirables au philosophe de Stagire. Aristote avait le caractère caustique, la voix grêle, l'extérieur peu favorable ; il affectait un soin exagéré de sa personne et avait des habitudes de luxe, qui n'étaient pas en rapport avec la gravité d'un philosophe. Mais l'éclat de sa position, la pénétration de son génie et l'étendue de ses connaissances offraient une ample compensation à ces défauts. A peine avait-il donné ses premières leçons dans les jardins du Lycée, qu'il comptait déjà une foule de disciples ; et, dès lors, il était permis d'entrevoir que l'Académie de Platon aurait une rivale redoutable dans l'école des *Péripatéticiens* (1).

Les treize années environ qu'Aristote passa au milieu de ses disciples, furent tout à la fois les plus fécondes et les plus importantes de sa vie. Il consacra ce temps à la composition de ses plus beaux chefs-d'œuvre et à l'enseignement de sa philosophie. Une discipline, intéressante à étudier, régnait dans son école. Un archonte, nommé pour dix jours, veillait au maintien du bon ordre. Il y avait deux sortes de leçons : les unes, plus élevées et plus difficiles, étaient réservées aux élèves de choix ; les autres s'adressaient au vulgaire ou aux commençants. Des banquets périodiques réunissaient de temps en temps le maître et les disciples à la même

(1) Aristote et ses disciples reçurent le nom de *Péripatéticiens*, « de l'habitude toute personnelle qu'avait le maître d'enseigner en marchant, au lieu de demeurer assis. » Barthélemy Saint-Hilaire, *Diction. des sciences philosophiques*, 2e édition, p. 95.

table, et servaient à maintenir entre eux les liens de l'amitié. Cette vie, qui devait avoir tant de charme pour le philosophe de Stagire, se termina dans les épreuves. A l'exemple de Socrate, Aristote fut soupçonné d'incivisme et d'impiété; mais, au lieu de braver l'orage qui le menaçait, il céda la direction de son école à Théophraste et alla finir ses jours en exil. Il laissait en mourant un grand nombre d'ouvrages, dont plusieurs ont échappé à la ruine et nous sont parvenus à peu près sans altération (1).

Aristote est un de ces rares génies que les hommes ne se contentent pas d'admirer, mais qu'ils choisissent volontiers pour guides. Plus de vingt siècles se sont écoulés, et le fondateur du Lycée exerce toujours la même influence sur les esprits sérieux; aujourd'hui plus que jamais, son nom est celui d'un maître qui se fait écouter, et ses écrits sont un arsenal où nous allons puiser avec confiance. S'il nous était permis de le qualifier en un mot, nous dirions qu'il est *le philosophe de l'humanité;* ou plutôt, *le législateur de la philosophie.* Il a embrassé toute l'étendue de cette science; il en a tracé les règles, sondé les difficultés; et, s'il est plus d'une fois tombé dans l'erreur, il faut l'attribuer aux conditions défavorables où se trouve toute intelligence privée du secours de la révélation.

Pour Aristote, la philosophie est la science des êtres

(1) Principaux traités d'Aristote : les *Catégories*, l'*Herménéia*, les *Premiers* et les *Derniers Analytiques*, les *Topiques*, la *Physique*, le *Traité du ciel*, le *Traité de la génération et de la destruction*, la *Météorologie*, le *Traité du monde*, le *Traité de l'âme*, les *Parva naturalia*, le *Traité des animaux*, le *Traité des plantes*, le *Traité de mécanique*, la *Métaphysique*, la *Morale à Nicomaque*, la *Grande morale*, la *Morale à Eudème*, la *Politique*, etc., etc.

envisagés dans leurs principes ou leurs causes. Elle est précédée d'un « *préambule,* » que nous appelons la *Logique* ou « l'*Organon;* » considérée en elle-même, elle se divise en deux parties, dont l'une est *spéculative,* l'autre *pratique.*

L'Organon est le chef-d'œuvre d'Aristote : « Ce qu'il y a de remarquable dans la Logique, dit Kant, c'est qu'elle n'a pu faire jusqu'ici un pas de plus, et qu'elle semble, suivant toute apparence, avoir été complètement achevée à sa naissance (Cf. *Critique de la raison pure*). » Nous y trouvons définies avec une rare précision toutes les règles que l'esprit humain doit suivre pour apprendre, enseigner et défendre la vérité. La classification rigoureuse des termes, la définition et la divison, la nature et les propriétés des propositions, les formes du raisonnement et les lois du syllogisme, les arguments captieux ou les sophismes, avec leur réfutation, le double procédé de la méthode, l'*induction* et la *déduction,* les sciences, leurs *principes,* leur *variété;* rien n'a échappé au génie profond d'Aristote (Cf. S. Thomas, *Periherm.*, *Poster. Analytic.* et *Metaphys.*).

Dans la philosophie spéculative, le fondateur du Lycée corrige habilement ce qu'il y a de trop rigoureux et de trop absolu dans le *réalisme* de Platon. Comme ce dernier, il admet l'*universel;* mais il lui refuse toute existence en dehors des individus ou des êtres particuliers. Pour lui, la notion universelle *proprement dite,* n'est pas autre chose que le résultat d'une abstraction et d'une généralisation de l'intellect (1); toutefois, elle n'est

(1) « Sciendum est quod Plato posuit quod intelligibilia essent per se substantia et separata, et essent semper in actu, et essent causa cognitionis et esse rebus sensibilibus. *Quod Aristoteles tamquam inconveniens volens evitare, coactus est ponere intellectum agentem.* » S. Thomas, *De Anima*, l. I, lect. IV. — Voir notre Logique, p. II.

point un mot vide de sens, un signe dénué de toute réalité : elle a son *fondement* dans l'essence même des êtres particuliers. Il établit de la sorte une différence essentielle entre l'ordre *logique* et l'ordre *ontologique*, et confond les rêveries de l'*idéalisme*. L'*être réel*, ou l'objet de l'Ontologie, est opposé au *non-être*, et de cette opposition naît le principe fondamental de la science, appelé le principe de *contradiction*. L'*essence* détermine l'être et sert, en quelque sorte, à le *définir;* elle est elle-même déterminée, ou plutôt réalisée par l'*existence;* sans l'existence, elle ne serait qu'une simple *possibilité*. De là est venue la fameuse distinction entre la *puissance* et l'*acte*, l'une des plus importantes de la philosophie.

L'existence, à son tour, ne peut se concevoir sans des *modes*, et il faut que tout être réalisé soit une *substance* ou un *accident*. La substance est envisagée comme un *principe* ou un *sujet* d'opération ; ainsi, dans l'homme, nous distinguons la *nature* et la *personne*. Les accidents sont au nombre de neuf : la *quantité*, la *qualité*, la *relation*, le *temps*, le *lieu*, la *situation*, la *manière d'être*, l'*action* et la *passion*. D'autre part, il faut une *cause* pour réaliser un être avec ses différents modes. Les causes, d'après Aristote et son école, sont au nombre de quatre : la cause *efficiente*, la cause *matérielle*, la cause *formelle* et la cause *finale*. Elles répondent à quatre séries de phénomènes qui frappent nos regards : le *mouvement* et la succession des êtres, les propriétés de l'*étendue*, la variété des *espèces*, l'ordre et l'*harmonie* de l'univers (Cf. S. Thomas, *Métaphys.*).

De ces principes généraux découle un vaste système qui embrasse les questions le plus élevées sur le *monde*, l'*âme* et *Dieu*. Bornons-nous à signaler les principales. L'impulsion donnée à un corps, la transmission du *mou-*

vement, les effets de la chaleur, de l'électricité, de la lumière et du son, l'influence des astres, les impressions qui se communiquent aux organes de la sensibilité, supposent des *forces motrices*, la *continuité* de l'étendue et l'existence d'un *fluide* que nous pouvons appeler l'éther, le calorique, le fluide magnétique ou nerveux. Aristote a forcé la nature à lui livrer ses secrets, et sa *Physique*, tant décriée par la science moderne, contient la plupart des découvertes dont nos savants voudraient s'enorgueillir. Tous ces points, espérons-le, seront mis en lumière, à la gloire d'Aristote et de saint Thomas d'Aquin, *son meilleur interprète* (Cf. *Phys.*, *De Cœlo*, etc.).

D'autre part, les agents physiques, doués d'une prodigieuse *activité*, et l'étendue, avec ses dimensions et son *inertie*, ne peuvent procéder d'un seul principe; c'est pourquoi la *substance* des corps est composée de deux principes dont l'un est passif et indéterminé; l'autre actif et spécifique : ils se nomment la *matière* et la *forme*. Il faut y joindre la *privation* pour expliquer la génération dans les êtres matériels. Comme il est de la nature d'un principe spécifique d'être invariable dans son *essence*, il s'ensuit que les *espèces* sont des types qui restent toujours identiques à eux-mêmes et ne peuvent se *transformer* par une série de successions et de changements. Ainsi, d'après le philosophe de Stagire, le *transformisme* moderne n'est pas moins opposé à la raison qu'à l'expérience.

Il faut en dire autant du *fatalisme*. L'harmonieuse disposition des parties qui entrent dans la composition d'un être, les règnes de la nature avec leur variété, tout nous prouve l'existence des *causes finales* et des *lois générales* qui gouvernent le monde. Chaque être a sa destinée; tous les êtres, pris ensemble, ont une seule et

même *fin* : ils contribuent pour une part à l'harmonie universelle.

Si les espèces sont invariables, les individus naissent, grandissent, se multiplient et meurent. L'âme humaine seule fait exception à la loi. Elle ne peut être produite par génération, à cause de ses facultés supérieures ; c'est pourquoi, pour nous servir de l'expression d'Aristote, « elle vient *du dehors.* » Cependant, son union avec le corps est si intime, qu'elle forme avec lui une même *nature* et une même *personne.* Elle diffère de ses facultés, comme la substance de ses accidents, mais elle en est la racine ou le principe; plusieurs lui sont communes avec le corps, deux lui appartiennent en propre : l'*intelligence* et la *volonté.* Toutefois, dans les conditions présentes, elle ne peut exercer ses facultés, même dans l'ordre rationnel, sans le secours des sens : ceux-ci lui fournissent le premier élément de la connaissance ; l'intellect doit le dépouiller de tout ce qu'il a de matériel et le rendre « *intelligible.* » De là la nécessité d'admettre, outre la puissance de perception, une puissance d'abstraction, qu'Aristote et ses disciples désignent sous le nom d'*intellect agent* (1). Cet intellect est une *propriété de l'âme*, et non pas, comme le dit M. Ch. Lévêque, la *Raison divine* elle-même, ou une *raison impersonnelle*

(1) « Quia Aristoteles, lib. III, *Métaphysic.,* a text. 10 ad fin. lib., non posuit formas rerum naturalium subsistere sine materia; formæ autem in materia existentes non sunt intelligibiles actu; sequebatur quod naturæ seu formæ rerum sensibilium, quas intelligimus, non essent intelligibiles actu. Nihil autem reducitur de potentia in actum nisi per aliquod ens actu, sicut sensus fit in actu per sensibile in actu. Oportet igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quæ faciat intelligibilia in actu per abstractionem specierum a conditionibus materialibus; et hæc est necessitas ponendi *intellectum agentem.* » S. Thomas, *Sum. Theol.,* p. I, q. 79, a. 3.

séparée de l'âme humaine (Cf. *Diction. des sciences philos.*, 1876, p. 1278). La volonté *libre* suit les lumières de la raison et n'obéit pas aux lois d'une aveugle *fatalité.* Aux facultés s'ajoutent des dispositions ou des qualités qui facilitent leur action : elles s'appellent des *habitudes;* les unes sont *naturelles*, par exemple l'habitude des premiers principes; les autres, comme la science, sont *acquises* par des actes répétés.

Cette théorie renferme la réfutation victorieuse des grandes erreurs modernes. L'âme est *spirituelle.* Elle a le pouvoir de penser; mais l'*acte* même de penser ne constitue pas son *essence.* Elle communique au corps humain l'*être,* la *vie* et tout ce qui le *distingue* des autres corps; elle s'en sert comme d'un instrument et forme en *union* avec lui ce chef-d'œuvre qui s'appelle l'*homme;* cependant elle n'est point tellement dépendante du corps, qu'elle ne puisse *subsister, connaître* et *aimer* sans son secours (Cf. S. Thomas, *De Anima*).

L'âme humaine, malgré sa supériorité sur le monde matériel, est cependant imparfaite. Il faut monter plus haut pour trouver la Cause suprême, l'Être nécessaire, le premier Moteur, l'*Acte pur* dans lequel l'essence et l'existence, la substance et les attributs se résument dans une parfaite *unité.* Cet être est *Dieu* (*Métaphys.*, XII). Toujours immuable, en lui-même, il communique à l'univers le mouvement et la vie; il est le type de toute vérité, de toute beauté, de toute bonté. Les êtres contingents sont un reflet de ses perfections infinies, un *vestige* ou une *image* de ses *idées* éternelles.

La *morale* qui découle de cette théorie ne manque ni d'élévation, ni de pureté. Si l'homme doit appliquer son esprit à la connaissance du vrai, il n'a pas une obligation moins rigoureuse de faire un noble usage de sa

liberté. Le *bonheur* est la fin suprême à laquelle un être raisonnable doit aspirer; il ne consiste point dans la jouissance sensible, mais dans la pratique de la *vertu* parfaite. La vertu tient toujours le juste milieu entre les défauts et les excès; elle peut se définir : une habitude qui nous porte à faire le bien. L'*amitié*, dont saint Thomas parlera plus tard dans un langage ravissant, est la vertu par excellence; elle fait les charmes de la vie privée, tandis que la *justice* est la vertu sociale ou la base des états.

Aristote, avec son génie observateur et pratique, est entré dans une foule de détails intéressants sur la *famille* et la *société;* il a tracé les droits et les devoirs du père, de l'épouse, de l'enfant et de l'esclave, du chef de l'Etat et des sujets. Toute sa politique peut se résumer en deux mots : attaquer le *socialisme* de Platon, et montrer les avantages de la liberté *individuelle* (Cf. S. Thomas, *Ethic. ad Nicom.* et *Politic.*).

Cette esquisse rapide suffira pour mettre en relief les principaux caractères de la philosophie d'Aristote, et répondre aux attaques dirigées contre elle. Dans ce système imposant, tout se tient, tout s'enchaîne; la précision de l'analyse est unie à l'ampleur de la synthèse; la Logique, la Métaphysique, la Morale, la Politique sont autant de chefs-d'œuvre qui ont excité l'admiration des siècles; la Physique, l'Anatomie et la Physiologie comparée renferment, en particulier sur la vie, des aperçus qui étonnent encore de nos jours les savants les plus habiles. Aristote est surtout remarquable pour la sûreté de la doctrine. Il évite avec soin les erreurs du *sensualisme*, de l'*idéalisme* et du *panthéisme*, contre lesquels ses devanciers n'avaient pas su se prémunir. Il n'est pourtant pas exempt de reproche. Il est tombé dans le

dualisme en admettant l'éternité de la matière ; il a refusé à Dieu la connaissance des choses sensibles, et, par suite, il a limité le rôle de la Providence (*Métaphys.*, l. XII et XIV) ; l'immortalité de l'âme qui ressort de ses principes, n'est pas nettement exposée dans ses écrits. En résumé, la philosophie d'Aristote est la plus parfaite que l'antiquité païenne nous a léguée ; mais elle devait subir une épuration avant d'être la *philosophie chrétienne* de saint Thomas d'Aquin (Cf. Epist. Encycl. *Æterni Patris*) (1).

III.

La décadence.

Il y a des époques dans l'existence de l'homme où l'esprit cesse de produire et vit de ses richesses acquises. Il en est ainsi de la philosophie grecque à son déclin. Les disciples de Platon et d'Aristote essaient d'interpréter, à l'*Académie* et au *Lycée*, l'enseignement de leurs maîtres ; *Zénon* et *Epicure* suivent l'exemple de Socrate et s'appliquent avant tout à la recherche du *bien* ; Pyrrhon renouvelle le *scepticisme* de Mégare. De là ces différentes écoles désignées sous le nom d'*Académie*, de *Lycée*, de *Stoïcisme*, d'*Epicurisme*, de *Pyrrhonisme*.

L'*Académie* (2). — Il était difficile de recueillir et de

(1) Nous avons exposé les doctrines d'Aristote dans notre philosophie élémentaire. — « Et sane philosophorum veterum, qui fidei beneficio caruerunt, etiam qui habebantur sapientissimi, in pluribus deterrime errarunt. » Encycl. *Æterni Patris*.

(2) Cf. Cicéron., *Academ.;* Sextus Empiricus ; Foucher, *Histoire des Académiciens*, et *Dissertatio de philosophia academica ;* Gerlach, *Commentatio ;* les historiens de la philosophie : Ritter ; Tennemann ; Brucker ; etc. ; Ravaisson, *Speusippi de primis rerum principiis placita ;* Van den Wynpersse, *Diatribe de Xénocrate ;* Huet ; Gouraud.

conserver l'héritage de Platon. Il était plus difficile encore de s'arrêter avec lui sur la pente de l'idéalisme et de concilier la doctrine de certains dialogues, comme *le Phèdre* et *le Timée*, *le Sophiste*, *le Parménide* et *la République*. Il n'est donc pas étonnant que l'Académie se soit divisée en plusieurs fractions de nuances ou d'opinions différentes (1).

Quatre philosophes d'un mérite inégal, Speusippe, Xénocrate, Polémon et Crantor, passent pour les plus fidèles disciples de Platon et forment l'*Ancienne Académie;* mais ils ne sont dignes, ni les uns ni les autres, de succéder à un tel génie. Speusippe, malgré l'élévation de son esprit, est avare et dissolu; Xénocrate, dont les mœurs sont plus austères, est dépourvu d'élégance et de facilité; si Polémon est resté fameux, il le doit à la licence de sa jeunesse, et non point à l'éclat de son talent; il ne reste rien de Crantor, si nous exceptons l'éloge de son traité de l'*Affliction* et les traits de sa vie rapportés dans Diogène Laërce. De plus, c'est une erreur de regarder ces philosophes comme les vrais interprètes de leur maître.

Speusippe, neveu de Platon et son successeur à l'Académie, exagère l'*unité* des sciences; il attribue à la sensation le pouvoir de *juger* et d'acquérir des notions

(1) « L'école académique, considérée en général, embrasse une période de quatre siècles, depuis Platon jusqu'à Antiochus, et comprend des systèmes philosophiques d'une importance et d'un caractère bien différents. Les uns admettent trois Académies : la première, celle de Platon; la moyenne, celle d'Arcésilas; la nouvelle, celle de Carnéade et de Clitomaque. Les autres en admettent quatre, savoir, avec les trois précédentes, celle de Philon et de Charmide. D'autres enfin ajoutent une cinquième Académie, celle d'Antiochus. » Em. Saisset, *Diction. des sciences philos.*, 1876, p. 8.

universelles; s'il faut ajouter foi au témoignage de Cicéron, il tombe dans le panthéisme naturaliste et substitue à Dieu une force vivante qui anime et gouverne l'univers (1). En métaphysique et en morale, comme en logique, il essaie de tout ramener à une sorte d'unité mathématique et abstraite que le philosophe de Stagire compare au *non-être* (*Métaphys.*). Son remplaçant immédiat dans la chaire de l'Académie, Xénocrate, modifie dans sa base le système de Platon. Au lieu d'admettre les nombres comme intermédiaires entre les idées et les êtres sensibles, il assimile les nombres aux idées; son langage, emprunté à l'école de Pythagore, est obscur et équivoque : pour lui, Dieu est la *monade*, le monde est la *dyade*. En physique, il admet des triangles et des lignes indivisibles (Cf. Aristote, *Des lignes insécables*); en morale, il donne, à l'exemple de Speusippe, une notion vague du bonheur et de la vertu (Cf. Clément d'Alex., *Strom.* II). Polémon néglige la théorie pour s'attacher à la philosophie morale, et ouvre la voie au stoïcisme. En un mot, pour avoir le *platonisme* dans toute sa pureté, il faut remonter au fondateur de l'Académie, et c'est à tort que des historiens, d'ailleurs recommandables, ont appelé Arcésilas le premier corrupteur de la philosophie platonicienne.

Arcésilas, né en Eolie, de 318 à 316 avant notre ère, fut le chef de la *deuxième* ou *moyenne Académie*. Il eut pour successeurs immédiats Lacydes, Evandre, Téléclès et Hégésinus. Après avoir suivi les leçons de Théophraste, de Crantor, de Diodore le mégarien et de

(1) « Vim quamdam dicens, qua omnia regantur, eamque animalem, evellere ex animis conatur cognitionem deorum. » Cicéron, *De natur. Deorum*, I, 13.

Pyrrhon, il entreprit de relever l'école de Platon et de lui donner une direction nouvelle. Son but principal était de combattre Zénon que son maître, Xénocrate, avait trop favorisé. Dans cette lutte de tous les jours, il montra une grande sagacité d'esprit; mais, comme la plupart des critiques, il démolit les systèmes de ses adversaires et n'édifia rien de solide. Sa dialectique, plus subtile que profonde, se résume en ces mots : il n'existe pas de *criterium* infaillible, et nos jugements ne peuvent jamais atteindre le degré de la *certitude*. Nous avons des *vraisemblances* qui suffisent, dans la pratique, pour régler la conduite du sage; mais nous ne pouvons arriver à la pleine possession de la vérité. Socrate avait basé son système sur le *doute* méthodique, et Platon avait pris l'*opinion* pour point de départ de sa théorie; d'après Arcésilas, l'esprit ne peut secouer le doute, et nos jugements ne sont jamais que des opinions plus ou moins vraisemblables.

Carnéade de Cyrène, né vers 215 avant notre ère, fonda la *troisième Académie*. Rhéteur plus brillant que sérieux et dialecticien plus ingénieux que pénétrant, il employa toutes les ressources de la sophistique pour combattre les Stoïciens, dont il avait suivi les leçons avant d'être le disciple et le successeur d'Hégésinus. Le *sorite* est son arme de prédilection dans son duel incessant contre Chrysippe; il s'en sert de préférence pour détruire les fondements de la certitude. Il prétend qu'il est impossible de distinguer le vrai du faux, notre esprit étant incapable de franchir l'intervalle infini qui les sépare; le principe d'*identité* lui-même, et, par une conséquence rigoureuse, le principe de *contradiction* n'échappent pas à la critique de l'impitoyable académicien. Pour lui, nos jugements ne dépassent pas les degrés de la

probabilité, et la réalité *objective* de nos connaissances restera toujours incertaine. Carnéade est *idéaliste absolu* et *sceptique universel*. En voulant préciser le système de la *vraisemblance* d'Arcésilas, il lui substitue un *probabilisme* sans fondement, et, s'il diffère de Pyrrhon dans son langage, ses négations ne sont ni moins téméraires ni moins radicales. Toute sa logique repose sur ce misérable sophisme : nous n'avons pas de moyen véridique pour contrôler la *certitude;* mais nous avons un moyen véridique pour computer les divers degrés de *probabilité*. La réponse est facile : s'il existe un criterium infaillible, nous pouvons arriver à la certitude; s'il n'en existe pas, la probabilité elle-même est un mot vide de sens.

Carnéade avait donné le dernier coup à l'Académie. Clitomaque, Charmidas, Mélanchtus et Métrodore auraient-ils fait des tentatives sérieuses pour la relever, que tous leurs efforts seraient demeurés infructueux. Il faut bien l'avouer, du reste, plusieurs philosophes, dans l'espace de deux siècles, ont succédé à Platon dans la chaire de l'Académie; mais aucun d'eux n'a pris à tâche de le suivre sur les sommets de la spéculation. L'Académie rappelle toujours un grand génie, elle ne désigne pas une série d'hommes illustres attachés aux mêmes principes et enseignant la même doctrine; dans ce sens, elle n'a pas de véritable histoire.

Le Lycée (1). — L'école d'Aristote, elle aussi, a été

(1) Cf. Cousin; Barthélemy Saint-Hilaire; Ravaisson; Ritter, *Histoire universelle de la philosophie;* Ed. Zeller, *La philosophie des Grecs;* Grote, *Aristote;* Ch. Lévêque, *Le premier moteur et la nature dans le système d'Aristote; Dictionnaire des sciences philosophiques*, art. Philosophie Péripatéticienne; Zell, *De vera Theophrasteorum Characterum indole;* Schmidt; Hoffmann; Meursius, *Theophrastus;* Nauwerk, *De Stratone philosopho disquisitio.*

soumise à des vicissitudes, elle a eu ses jours de gloire et ses périodes de décadence; mais son influence a été plus durable et son histoire plus suivie. Après avoir longtemps régné à Athènes, elle s'est implantée au sein de Rome payenne; ensuite, elle a trouvé asile chez les Pères de l'Eglise, chez les Arabes et les philosophes du Moyen-âge; à la Renaissance, elle a subi, comme toutes les anciennes institutions, la tempête soulevée par le souffle révolutionnaire; aujourd'hui, elle entre dans une phase nouvelle, et se montre plus vivante et plus forte que jamais. Après s'être purifiée au contact de la religion, elle va s'enrichir des trésors de la science.

Aristote eut pour successeurs au Lycée Théophraste, Straton, Lycon, Ariston, Critolaüs et Diodore de Tyr. Ils se livrèrent avec ardeur à l'étude des mathématiques, des sciences naturelles et morales, en particulier de la politique. Théophraste, non moins remarquable par sa connaissance du cœur humain que par son éloquence, réunit un grand nombre de disciples. Il adopte dans son ensemble la philosophie d'Aristote; mais, si les documents qui nous restent sont authentiques, il se sépare de son maître sur des points importants : il tend parfois à substituer la Fortune à la sagesse de la Providence; il appelle ennemis de la science ceux qui recherchent la dernière raison de toutes choses; il incline enfin vers la morale du plaisir (1). Ces accusations sont-elles fondées? Les travaux des savants modernes, de Meursius, en particulier, ne sont pas assez sérieux pour permettre à l'historien de se prononcer sans hésitation.

(1) « Nec vero Theophrasti inconstantia ferenda est. Modo enim menti divinum tribuit principatum; modo cœlo; tum autem signis, sideribusque cœlestibus. » Cicéron, *De nat. Deorum,* I, 13. Cf. *Acad.,* I, 9.

Straton, appelé le *Physicien*, reçut l'héritage de Théophraste, en 286 avant notre ère, et enseigna la philosophie environ 18 ans. Son talent remarquable le rendait digne de sa haute position ; mais il accorda, dans ses recherches, une place trop exclusive à l'étude de la nature et fit descendre la science des sommets où Aristote et Théophraste l'avaient élevée. Si, en l'absence de documents plus précis, nous ajoutons foi au témoignage de Cicéron, de Plutarque, de Sextus Empiricus et de Simplicius, Straton incline vers le *nominalisme*, en confondant le *signe* avec l'*idée;* il tend au *sensualisme*, en établissant des rapports trop étroits entre la *sensation* et la *pensée;* il tombe dans une espèce d'*athéisme négatif*, en cherchant à expliquer la formation et le gouvernement de l'univers sans le secours de Dieu. Il supprime l'action du premier moteur, pour placer dans la nature le principe du mouvement; ou plutôt il ne distingue pas le mouvement de l'acte lui-même. C'est là le défaut capital de sa philosophie.

Lycon, surnommé Glycon ou l'agréable, à cause de son éloquence douce et persuasive, était de Laodicée en Phrygie. Sa taille majestueuse et sa force athlétique, unies aux charmes de ses entretiens et aux brillantes qualités de son esprit, lui assurèrent une grande influence sur ses élèves et lui valurent les faveurs d'Attale, d'Eumène et d'Antiochus. Les rares documents que les siècles nous ont légués sur ce personnage, ne nous permettent pas de juger sa doctrine; nous savons seulement par un passage des *Stromates* qu'il faisait consister le bonheur dans la *joie ou le plaisir véritable de l'âme.*

Ariston, de l'île de Céos, se distinguait par la grâce et l'élégance de son langage ; mais il n'avait pas toute la gravité d'un philosophe. C'est du moins le reproche que

lui fait Cicéron (*De Fin.*, v, 5). Il ne paraît pas s'être écarté des enseignements de son école. Il faut porter le même jugement sur Critolaüs de Lydie. Ce philosophe dont l'éloquence se fit admirer dans une ambassade à Rome, professa la doctrine d'Aristote sur l'âme humaine, l'éternité du monde et le souverain bonheur. Il employa toute la vigueur de son esprit pour combattre la vieille opinion payenne qui attribuait à l'homme une origine toute terrestre, et il démontra par des comparaisons ingénieuses que le bien de l'âme l'emporte sur tous les autres biens réunis. Son successeur, Diodore de Tyr, qui florissait vers la fin du IIe siècle avant notre ère, faisait consister le vrai bien dans la *vertu unie à l'absence de la douleur* (Cf. Cicéron, *Acad.*, II, 42). Après lui, nous perdons la trace des philosophes qui ont enseigné dans le *Lycée*.

Les autres partisans d'Aristote, Dicéarque, Aristoxène, Eudème, Héraclide, se sont montrés, en général, moins respectueux pour la doctrine de leur maître, et ne sont pas demeurés aussi fidèles à l'esprit de l'école. Dicéarque et Aristoxène ne paraissent pas admettre la spiritualité et l'immortalité de l'âme ; Eudème néglige la métaphysique pour l'étude exclusive de la logique ; d'un autre côté, la politique absorbe les forces d'Héraclide. Cependant Aristote règne toujours en maître dans la Grèce, et ses chefs-d'œuvre, transcrits par ses disciples, recueillis par le célèbre Apellicon de Téos, se conservent avec soin jusqu'à l'année 87. Après la prise d'Athènes, Sylla les emporte à Rome comme un des plus beaux trophées de sa victoire. Cet événement, tout simple en apparence, ouvre une ère nouvelle pour la philosophie d'Aristote.

Le Stoïcisme (1). — Une nouvelle école s'ouvrit sous le *Portique*, à côté de l'*Académie* et du *Lycée*. Elle eut pour fondateur Zénon de Cittium et pour principaux représentants Persée, Athénodore, Ariston de Chios, Hérille, Cléanthe d'Assos, Chrysippe, Zénon de Tarse, Diogène de Babylone, Antipater, Panætius et Posidonius. Ces philosophes se sont rendus célèbres par leurs disputes avec Epicure, Arcésilas, Carnéade et leurs disciples. Ils ont compté dans la suite des siècles des admirateurs enthousiastes et de zélés partisans; comme aussi l'austérité apparente de leurs principes et le cynisme de leurs mœurs ont été l'objet des attaques les plus vives et des critiques les plus amères. Cependant, des nombreux ouvrages sortis de leur plume, il reste à peine quelques lambeaux épars, quelques citations mutilées. Essayons néanmoins de rendre à leur système sa vraie physionomie. Nous y trouverons plusieurs traits de ressemblance avec les théories modernes.

Le fondateur du stoïcisme, venu de Cittium à Athènes environ trois siècles avant notre ère, s'initia aux secrets de la science sous la conduite de Stilpon et de Diodore Cronus, de Xénocrate et de Polémon; mais il s'attacha surtout à l'enseignement de Cratès, dont il subit toute l'influence. Sa philosophie, complétée et modifiée par ses disciples, embrasse la *logique*, la *physique* et la *morale*.

(1) S. Thomas; *Hymne* de Cléanthe; Cicéron, *De finibus, Acad.;* Sénèque; Stobée; Diogène Laërce; Plutarque; Arrien; Clément d'Alexandrie, *Stromates;* Heinsius, *Oratio de philosophia stoïca;* Zeferino Gonzalez, *Étude sur l'histoire de la philosophie;* Robiou, *Influence du stoïcisme;* Martha, *Les Moralistes sous l'empire romain;* Gataker; Quévédo; Tiedemann, *Système de la philosophie stoïcienne;* Le Hueron, *Stoica necnon epicurea de Deo et homine doctrina;* Forelli, *Zeno philosophus leviter adumbratus;* Richter; Bake.

La théorie de la connaissance est résumée dans le fameux axiome : « *Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu.* » La *sensation* ou « l'impression intérieure » est le premier degré et le fondement de toutes nos connaissances ; quand elle porte l'image visible des objets, l'*entendement* la saisit avec force et y adhère sous l'action puissante de la volonté ; de cette étreinte de l'esprit, naît la « *compréhension*, » et celle-ci, à son tour, produit la science (Cf. Cicéron, *Acad.*, I, 11). Dans ce jeu de nos facultés, ou plutôt dans cette gymnastique de l'âme, nous ne voyons point figurer l'*intellect* avec sa *force d'abstraction;* le jugement, d'après Zénon, n'est pas non plus une synthèse de nos sensations, mais une sensation *transformée :* la sensation et le jugement diffèrent comme « la main *ouverte* diffère de la main *fermée.* » M. Saisset s'est donc mépris sur ce point fondamental de la philosophie stoïcienne (1). Zénon et ses disciples professent une théorie que Locke ne voudrait pas admettre : pour eux, comme plus tard pour Condillac, nos connaissances ne sont rien, sinon des *sensations transformées.*

La *Nature* ou l'objet de la science renferme l'universalité des êtres. Le principe générateur, c'est-à-dire le dieu des stoïciens, est semblable au dieu d'Héraclite (Cf. *supra*, p. 70) ; c'est un feu subtil, qui contient en lui le germe ou la matière et la forme de toutes choses. Il est, à la fois, l'âme de l'univers et l'ensemble des êtres particuliers; de lui naissent les autres âmes qui prennent conscience d'elles-mêmes en vertu de la force et de la

(1) « Au-dessus de la sensation s'élève le jugement, synthèse des sensations ; au-dessus du jugement, la représentation compréhensive,... synthèse des jugements; au-dessus de tout, la synthèse universelle et définitive, la science. » *Dictionnaire des sciences philosophiques*, 1876, p. 1675.

résistance dont elles sont douées. Elles doivent être matérielles ; car il ne saurait y avoir d'autre réalité que les corps. Ceux-ci sont composés de deux éléments, l'un passif et inerte, l'autre vivant et actif. Büchner dira plus tard, en se servant du même langage : « Toute substance est une force; point de matière sans force, point de force sans matière, point d'âme sans corps, point de corps sans âme (*Force et matière*). » Le dieu qui gouverne les corps d'après les lois d'un *destin inexorable*, s'appelle Zeus, Athénè, Héphæstos, Héra, Poseidôn, Déméter ou Cybèle, c'est-à-dire la vie, l'éther, le feu, l'air, l'eau, la terre. M. Saisset croit sentir « un souffle de spiritualisme et de religion circuler » dans cette physique de Zénon; nous n'y voyons, malgré tous nos efforts, que le *transformisme* moderne, avec ses trois formes les plus absolues, le *matérialisme*, le *panthéisme* et le *fatalisme*.

Les deux premières parties de la philosophie stoïcienne ne sont qu'une introduction à la morale. Saint Thomas caractérise cette morale en deux mots : « D'après les stoïciens, dit-il, les passions ne peuvent se concilier avec la vertu (1); » elles sont toujours mauvaises, et la sagesse consiste non pas à les dompter et à les régler, mais à les déraciner et à les détruire. Dans cette lutte à mort, il faut suivre les lois que la nature ou la raison nous trace; c'est pourquoi la morale est résumée dans cette maxime universelle : *Vivre conformément à la*

(1) « Stoici enim posuerunt quod passiones animæ non possunt esse in sapiente sive virtuoso. » S. Thomas, *Sum. Theol.*, 1ª 2æ, q. 59, a. 2. — « Les anciens, dit Cicéron, ne privaient point l'homme de toute passion, et ils avouaient qu'il était naturel de s'affliger, de désirer, de craindre, de ressentir de la joie, en renfermant toutefois ses passions dans de justes bornes : Zénon les regarda comme des maladies de l'âme, dont il voulut que le sage fût exempt. » *Acad.*, I, 10.

nature; vivre conformément à la raison. Quand le sage a triomphé de ses passions, il entre en jouissance de la vraie *liberté.* Alors il est maître de lui-même; il trouve en lui sa loi, sa félicité; la douleur ne peut plus l'atteindre, et il est en possession du souverain bien; dans cet état, il a le droit de tout faire, même de se donner la mort; il peut satisfaire les appétits inférieurs et s'abandonner sans frein aux inclinations de la nature. La paix de son âme est désormais inaltérable.

La morale stoïcienne, si vantée par l'école rationaliste, est le produit d'un orgueil en délire. Les passions de l'âme ne sont point essentiellement mauvaises : il faut en réprimer les excès; mais il n'est pas possible de les déraciner et de les détruire. Les appétits inférieurs, au contraire, ne sont point indifférents, et, s'ils ne sont réglés avec sagesse, ils exercent sur l'homme un empire tyrannique et le conduisent au dernier degré de l'avilissement. L'*autonomie* de la raison, proclamée par Zénon et par Kant, sape la morale dans sa base. Si la raison individuelle, avec sa mobilité, son inconstance et ses égarements, est la loi suprême de nos actions ou l'unique mesure du *droit* et du *devoir,* la morale est *arbitraire;* elle varie d'après les individus, le temps et les circonstances. Le stoïcisme va plus loin, il détruit cette liberté dont les philosophes du Portique se montrent si fiers. De même, en effet, que la Providence obéit aux lois du destin dans le gouvernement du monde, ainsi la volonté est toujours *déterminée* par les motifs que la raison lui propose. En résumé, la morale stoïcienne avec ses maximes austères, sa lutte orgueilleuse engagée contre toutes les inclinations du cœur humain, son mépris affecté de la souffrance et du plaisir, aboutit au fatalisme le plus humiliant, à celui que nous appelons du nom bar-

bare de *déterminisme*. C'est la *décadence* et la faiblesse sous des apparences de grandeur et de force.

L'Épicurisme (1). — Contemporain et rival de Zénon, Épicure donna une direction opposée à la philosophie : au lieu de déclarer la guerre aux passions, il les favorisa et fit consister le bonheur dans le *plaisir;* tandis que Zénon marchait sur les traces d'Antisthène le cynique, il prit pour guide Aristippe de Cyrène.

Né à Gargettos, en 341 avant notre ère, d'une famille autrefois illustre, mais tombée dans l'indigence, il se livra d'abord à l'étude de la grammaire ; mais il la quitta bientôt pour la philosophie. Après avoir lu les œuvres d'Anaxagore, d'Archélaüs et de Démocrite, il suivit les leçons de Xénocrate, de Pamphile et de Nausiphane. Il se réfugia ensuite à Colophon, où il ouvrit sa première école ; il séjourna quelque temps à Mitylène et à Lampsaque ; puis, en 305, il vint se fixer à Athènes. Sa morale, si attrayante pour les passions, explique ses brillants succès. Il eut, en effet, un grand nombre de disciples, entre autres Léontium, Aristobule, Métrodore de Lampsaque, Timocrate, Polyen, Apollodore, Colotès, Hérodote et Philodème. Parler de plaisir et de bonheur à cette vieille société grecque en proie à toutes les convoitises et depuis longtemps éprouvée par les horreurs de la guerre, c'était flatter tous ses instincts les plus irrésistibles.

Pour donner à sa morale une apparence de force et de grandeur, Épicure la fait précéder d'une logique, ou « *canonique*, » et d'une physique. Il y a, d'après lui,

(1) Cf. Diogène Laërce; Cicéron; Orellius; Lucrèce, *De natura rerum;* Gassendi, *De vita, moribus et doctrina Epicuri;* Mallet; Zeller; Martha; Zeferino Gonzalez, *Étude sur l'histoire de la philosophie.*

trois sources de connaissances : les *sensations*, les *anticipations* et les *passions*. La sensation, comme Démocrite l'enseigne (p. 84), est produite par des images matérielles qui s'introduisent dans les organes et s'unissent à notre âme. L'anticipation, ou l'idée universelle, n'est que le souvenir de plusieurs sensations de même espèce. Les passions, à leur tour, sont des mouvements de la sensibilité qui portent à chercher le plaisir et à fuir la douleur. En un mot, toutes nos connaissances se résument dans la sensation. De plus, la sensation est sans contrôle, sans conscience d'elle-même, sans relations certaines avec les objets extérieurs. Le scepticisme de Protagoras est moins absolu.

En physique, Épicure admet l'atomisme de Leucippe et de Démocrite; il se contente de le modifier sur deux ou trois points d'ailleurs sans importance. Ses atomes, en vertu de la *pesanteur* dont ils sont doués, tombent dans le vide, avec la même vitesse et dans le même sens; mais un petit mouvement de « déclinaison » les fait dévier de leur route. Ils se repoussent aussitôt ou s'attirent, se combinent, se séparent et produisent les phénomènes dont nous sommes témoins. L'âme elle-même est un agrégat d'atomes; néanmoins, son exquise sensibilité suppose en elle un élément d'une nature plus délicate que le souffle, l'air et le feu. Les dieux n'échappent pas, non plus, à ce grossier matérialisme : ils ne sont que des images ou des fantômes à forme humaine; ils trouvent le bonheur au sein de l'oisiveté la plus complète, et restent indifférents à tous nos intérêts. Inutile de les craindre; plus inutile encore de les prier. Il est juste cependant de les honorer au fond du cœur.

La morale qui découle de cette théorie se résume en trois mots : *éviter la douleur; chercher le plaisir; régler*

la jouissance pour en prévenir les funestes excès. En d'autres termes, le vrai bonheur est la fin de l'homme, et la volupté est l'élément constitutif du vrai bonheur (1). Une telle morale est monstrueuse dans ses principes et ses conséquences. Au lieu de s'appuyer sur Dieu, sa Providence, sa bonté et sa justice, elle ne connaît que la loi des sens et des appétits inférieurs; elle place les jouissances éphémères de la vie présente au-dessus des aspirations les plus nobles et les plus légitimes de notre âme; après avoir supprimé la notion du droit et du devoir, du bien et du mal, du juste et de l'injuste, elle enseigne que la mort est elle-même indifférente. C'est la morale de la brute. Cependant la philosophie grecque n'est pas encore descendue à son dernier degré d'abaissement.

Le Pyrrhonisme (2). — Pour des hommes sérieux, avides de connaître la vérité et dociles dans leurs recherches, la lumière peut jaillir du choc des opinions; les esprits malades, au contraire, ne voient dans la divergence des idées qu'une preuve de l'incertitude de toutes choses. Tel fut le philosophe dont le nom seul est synonyme de *scepticisme* universel.

Pyrrhon florissait vers l'an 340 avant notre ère, à l'é-

(1) « Hoc (ultimum bonum) Epicurus in *voluptate* ponit; quod summum bonum esse vult, summumque malum, *dolorem*, idque instituit docere sic : Omne animal, simul atque natum sit, voluptatem appetere, eaque gaudere, ut summo bono ; dolorem aspernari, ut summum malum, et, quantum possit, a se repellere; idque facere nondum depravatum, ipsa natura incorrupte atque integre judicante. » Cicéron, *De finibus*, I, 9.

(2) Cf. Zeferino Gonzalez, *Etude sur l'histoire de la philosophie;* E. Saisset, *Dictionnaire des sciences philosophiques,* art. Pyrrhon, *le Scepticisme;* Javery, *De la Certitude;* Crouzaz, *Dictionnaire historique et critique;* Bayle; etc.

poque où la lutte la plus vive était engagée entre les différentes écoles de la Grèce ; au lieu de s'attacher aux disciples de Platon et d'Aristote, il étudia de préférence Démocrite, Euclide et Protagoras. Il ne parvint pas à fixer son esprit, et, non content de douter, il érigea le doute en *système*. Personne avant lui n'avait osé commettre un tel attentat contre la raison. La voie était ouverte; plusieurs s'y engagèrent après lui. Il eut pour imitateurs Timon le Sillographe, Philon d'Athènes et Numénius.

Le pyrrhonisme est renfermé dans ce seul mot : ἐπέχειν, *s'abstenir*. L'esprit est placé entre deux alternatives : l'*affirmation* des philosophes *dogmatiques*, et *la négation* des *sophistes*. Que doit-il faire? S'abstenir de juger. Les uns disent : il y a du mouvement; les autres ajoutent : il n'y en a pas; il est plus sage de répondre : nous n'en pouvons rien savoir. Ce système des *antinomies* a des rapports frappants avec le scepticisme moderne. Pyrrhon va-t-il plus loin que les disciples de Kant et les positivistes? Non content de révoquer en doute la réalité *objective* de nos idées spéculatives, et d'affecter dans l'ordre moral l'indifférence la plus complète, n'admet-il aucune certitude *subjective?* Doute-t-il de son doute lui-même? M. Saisset combat cette dernière opinion. Il essaie même de réhabiliter la mémoire de Pyrrhon : il loue ce philosophe d'avoir conçu un système vigoureux et fondé une grande école, qui a laissé une trace « profonde dans l'histoire de l'esprit humain (Cf. *Dictionn. des sciences philos.*, 1432). » M. Saisset a contre lui le témoignage de Plutarque et l'autorité des plus graves historiens. Ils ne voient tous dans Pyrrhon et son disciple Timon de Phlionte qu'un peintre médiocre et « un danseur de théâtre. » Ils ne traitent

pas leur système avec plus d'indulgence, et ils l'appellent « une véritable gageure contre la nature humaine et le sens commun (Cf. *Ibidem*, p. 654). »

CONCLUSION.

Une *erreur* et un *abus* expliquent les défauts que nous avons signalés dans la philosophie grecque : l'erreur sur l'*origine* des choses, et l'abus de la *liberté*. Sans la création, il est impossible, même avec le plus beau génie, de se faire une idée nette de Dieu, de sa Providence, de la dépendance de l'homme et de la sanction des lois morales. Tout se couvre d'un voile obscur et impénétrable. La liberté de penser, dans une juste mesure, est nécessaire au philosophe; elle est son droit. Abandonnée à elle-même, sans règle et sans frein, elle dégénère en licence, et devient la source des aberrations les plus étranges et des écarts les plus monstrueux. Tel est le spectacle que la Grèce nous présente pendant les siècles que nous venons de parcourir.

Si tant de sages justement célèbres, si tant de génies puissants avaient interrogé un peuple voisin sur les grands problèmes dont ils cherchaient la solution, ils auraient entendu ces nobles paroles sortir de la bouche d'une humble femme : « Mon fils, je vous conjure de regarder le ciel et la terre et tout ce qu'ils renferment, et de comprendre que Dieu *les a créés de rien*, ainsi que *tous les hommes*. Vous apprendrez de la sorte à ne pas craindre le bourreau; mais, vous rendant digne de partager les souffrances de vos frères, vous accepterez la mort de bon cœur, et moi je vous recevrai de nouveau dans cette *miséricorde que nous attendons* (II Machab. VII, 28 et 29). »

CHAPITRE TROISIÈME.

LA PHILOSOPHIE CHEZ LES ROMAINS (1).

Rome et Alexandrie nous offrent à peu près le même spectacle que la ville d'Athènes, à l'époque de la décadence. Les philosophes sont plutôt des *historiens*, des *critiques*, des *compilateurs érudits*, que des *penseurs* originaux : ils reproduisent dans un langage parfois très-riche et très-brillant les théories de leurs devanciers; ils en font ressortir l'opposition, ou tentent de les concilier. C'est l'éclectisme moderne, avec ses qualités et ses défauts.

Ces différentes écoles, malgré leurs traits de ressemblance, ont pourtant leur physionomie particulière. La Grèce, même dans ses jours de décadence, conserve

(1) Cf. Zeferino Gonzalez, *Etude sur l'histoire de la philosophie;* Stahr, *Aristote chez les Romains;* Blessig, *De origine philosophiæ apud Romanos;* Paganinus Gaudentius, *De philosophiæ apud Romanos actu et progressu;* Levezow; Fustel de Coulanges, *La Cité antique;* Martha, *les Moralistes sous l'Empire romain;* Biet, *Essai historique et critique sur l'Ecole juive d'Alexandrie;* Maleville; Matter; J. Simon, *Histoire de l'école d'Alexandrie;* Vacherot; Barthélemy Saint-Hilaire; Porphyre, *Vie de Plotin;* Daunas; Fichte; Bouterweck; Meiners; Parisot; Fouillée, *La philosophie de Platon.*

toujours de l'attrait pour la philosophie. Les Romains, même à l'époque la plus glorieuse de leur histoire, ne se montrent pas aptes aux hautes spéculations de la pensée; leur génie pratique les initie de préférence à l'étude de Carnéade, de Zénon et d'Epicure. Plus portés vers l'idéal, les philosophes d'Alexandrie essaient de construire un nouveau système avec les théories de Platon et les traditions de l'Orient.

Au point de vue des doctrines révélées, une double influence se fait déjà sentir, et un double courant commence à s'établir dans les vastes Etats soumis à la domination romaine; d'une part, plusieurs hommes de mérite, comme l'atteste l'histoire, s'éclairent au flambeau de la révélation, sans embrasser encore la morale de l'Evangile; d'autre part, un certain nombre se posent en adversaires de l'Eglise naissante, et engagent la grande lutte qui doit se continuer dans la suite des âges. Ces assertions demandent des preuves; c'est pourquoi nous allons suivre la marche de l'esprit philosophique *chez les Romains en général*, et, en particulier, dans l'*Ecole d'Alexandrie.*

I.

Aperçu général sur la philosophie romaine.

Deux mots résument la page d'histoire que nous écrivons : Rome n'a pas *une philosophie;* elle a *des philosophes.* Elle n'a pas une doctrine; mais des systèmes. L'élément essentiel de toute force intellectuelle, comme de toute force physique, lui fait défaut : elle est sans *unité.* Nous pouvons cependant rattacher les philosophes de cette époque à trois groupes principaux : les *Péripaté-*

ticiens, les *Moralistes*, les *probabilistes ou les sceptiques.*

Les Péripatéticiens. — Trois faits contribuèrent à introduire à Rome la philosophie du Lycée. Un des successeurs d'Aristote, Critolaüs, député près du sénat romain pour plaider les intérêts des Grecs, se fit remarquer par son savoir et son habileté. Lucullus, retiré dans sa villa de Tusculum, n'omit rien pour inspirer à ses amis le goût de la littérature et de la philosophie grecques. Enfin, après la prise d'Athènes, Sylla fit transporter à Rome les œuvres d'Aristote. A partir de cette époque, le fondateur du Lycée compta de nombreux partisans, non-seulement dans les principales villes d'Italie, mais dans les provinces soumises à la puissance romaine. Les uns, à l'exemple de Tyrannion, s'occupaient à transcrire ou à compiler les œuvres du philosophe grec; les autres, comme Alexandre d'Aphrodisias, composaient de savants commentaires pour en interpréter le sens; plusieurs les expliquaient dans les chaires publiques, ou les comparaient avec les chefs-d'œuvre de Platon. Parmi ces nouveaux disciples, un certain nombre demeurèrent fidèles à l'enseignement du maître; plusieurs essayèrent de fondre sa doctrine avec les systèmes des autres philosophes.

Parmi les vrais partisans d'Aristote, il faut citer, en première ligne, Andronicus de Rhodes, Cratippe, Nicolas de Damas, Adraste d'Aphrodisias et Alexandre d'Aphrodisias (1). Andronicus, né à Rhodes, 50 ans environ avant notre ère, passa une grande partie de son existence à Rome, où il enseigna la philosophie d'Aristote.

(1) Cf. Stahr, *Aristotelia;* Ravaisson, *Essai sur la métaphys. d'Aristote;* H. Valois, *Excerpta ex collectaneis Constant. Aug. Porphyr.;* Coray, *Prodromos Biblioth. græc.;* Casiri; Fabricius.

Comme Tyrannion et Alexandre d'Egée, il consacra ses soins à conserver et à répandre les œuvres d'Aristote.

Cratippe de Mitylène, était contemporain de Cicéron et de César. Il alla se fixer à Athènes, qui avait depuis longtemps perdu son indépendance. Ses qualités lui valurent le titre de citoyen romain, et son habileté dans l'art de la parole lui mérita les éloges de Brutus. Il gagna même l'amitié de Cicéron, et fut nommé précepteur de son fils Marcus. Il enseigne que l'âme humaine a une partie indépendante du corps et dont l'origine est extérieure. Cette âme divine, dont la nôtre est une émanation, est essentiellement raisonnable et intelligente, et son action a d'autant plus de force, que le corps lui reste plus étranger (Cicér., *De divin.* I, 32). Nous voyons poindre dans cette théorie l'erreur d'Averroës, de Pierre Oliva et des autres philosophes qui ne veulent pas reconnaître l'*union substantielle* de l'âme et du corps.

Nicolas de Damas ne fut pas moins remarquable comme philosophe. Il était de plus poète et historien. Après avoir étudié les œuvres des philosophes, il accorda ses préférences au fondateur du Lycée. Dans un voyage qu'il fit à la cour d'Auguste, il prit la défense d'Hérode, et s'efforça de dissiper les soupçons que l'empereur avait conçus contre ce prince.

Adraste d'Aphrodisias, qui vivait dans le IIe siècle de notre ère, mérite une place dans l'histoire de l'Aristotélisme. Au témoignage de Porphyre et de Plotin, il rendit de grands services à son école, et son commentaire sur les *Catégories* contribua pour une bonne part à initier les esprits à l'étude d'Aristote.

Alexandre d'Aphrodisias vivait à la fin du IIe et au commencement du IIIe siècle de l'ère chrétienne. Il reçut des empereurs Sévère et Caracalla la mission d'enseigner

la doctrine d'Aristote non pas à Rome, comme on l'affirme trop souvent, mais dans la ville d'Athènes ou d'Alexandrie. Il est surnommé le *Commentateur*, de même qu'Aristote est appelé le *Philosophe*. Ce titre n'est pas une flatterie, mais un honneur justement mérité; car Alexandre d'Aphrodisias est un des meilleurs interprètes du philosophe de Stagire. Il n'est pourtant pas à l'abri de tout reproche. A l'exemple de Cratippe, il admet un intellect universel, différent de l'âme, uni au corps d'une manière accidentelle, et seul capable d'entrer en possession de la vérité. L'âme, au contraire, n'est pas une substance, mais une simple forme de l'organisme et de la vie. Hâtons-nous de le dire, Alexandre d'Aphrodisias se montre plus digne de son maître, quand il emploie la vigueur de sa dialectique à réfuter le fatalisme des stoïciens. Dans ses *traités de la Nature de l'âme*, *de la Fatalité et de la Liberté*, il démontre que le stoïcisme est contraire à la *raison*, à la *morale* et à la *Providence*. Pourquoi la faculté de réfléchir et de raisonner, si nous ne pouvons jamais agir conformément au résultat de nos délibérations? Comment concevoir la responsabilité, le mérite, le bien, le mal, le vice, la vertu, si nous obéissons toujours à une aveugle nécessité? Que serait une Providence, qui nous récompenserait ou nous punirait, alors que nos actions ne dépendraient en rien de notre volonté? Les stoïciens et les fatalistes de tous les temps n'ont jamais pu infirmer cette démonstration de la liberté.

Les philosophes qui essayèrent de concilier l'Aristotélisme avec les autres systèmes, méritent aussi de fixer notre attention, à cause de leurs traits de ressemblance avec les chefs du *syncrétisme* et de l'*éclectisme* moderne. Cette fraction de l'école péripatéticienne a eu pour prin-

cipaux représentants Ammonius, Galien, Thémistius et Simplicius (1).

Ammonius d'Alexandrie vécut sous l'empereur Néron, et enseigna la philosophie à Athènes. Il ne reste de lui aucun ouvrage, et les deux écrivains qui nous en parlent doivent être regardés comme suspects : Plutarque, son disciple, ne semble pas assez réservé dans ses éloges; Patricius, le fougueux adversaire de l'Aristotélisme, ne garde pas assez de mesure dans ses blâmes. Au témoignage de Plutarque, Ammonius est un maître sage et habile, qui recommande comme condition de la philosophie, l'attention, l'admiration, le doute prudent et réglé. Au dire de Patricius, sa doctrine est un grossier *syncrétisme*, ou un mélange informe des théories de Platon et d'Aristote. Il nous est impossible de contrôler cette assertion; mais le chef de l'Académie et le fondateur du Lycée sont en contradiction sur des points d'une haute importance, et tous les efforts pour les concilier resteront à jamais inutiles.

Galien, né à Pergame, en Asie, l'an 131 de notre ère, est remarquable pour l'étendue de son savoir. Il est versé dans l'étude de l'histoire, des mathématiques, de la médecine et de la philosophie; mais il demeure souvent indécis, irrésolu. Ses idées, puisées çà et là dans les œuvres d'Aristote, de Platon et des autres philosophes, ne se suivent pas; quelquefois même elles se contredisent. Tantôt il se rapproche du matérialisme, en

(1) Cf. Patricius, *Discuss. peripat.*, t. I, l. III; Galien, *Œuvres*, en particulier *Introduction dialectique;* Thémistius, *Derniers analytiques, Leçons de physique, Traité de l'âme;* Maï; Baret; Simplicius, *Manuel d'Epictète, Catégories, Traité de l'âme, Traité du ciel, Physique;* Brandis; Ackermann; Lobbe; Dubois; Daremberg, *La Médecine, histoire et doctrine,* 1865.

disant que l'âme est soumise à toutes les vicissitudes de l'organisme humain; tantôt il manifeste des tendances vers les rêveries extravagantes du mysticisme païen. Dans son *Introduction dialectique*, il mentionne la quatrième figure de syllogisme; mais il ne la donne pas comme une découverte personnelle. En résumé, ce philosophe est *éclectique*, dans l'acception la plus défavorable de ce mot; ses ouvrages renferment de précieux documents, mais ils ne présentent pas un corps de doctrine rigoureusement enchaîné.

Thémistius, surnommé Euphradès à cause de son éloquence, nous rappelle ces philosophes illustres de la Grèce, dont l'existence se trouve mêlée aux événements politiques. Il naquit dans une petite ville de la Paphlagonie, vers l'année 330 de notre ère; après avoir enseigné avec distinction à Nicomédie, à Constantinople et à Rome, il reçut le titre de sénateur, remplit les fonctions de préfet et fut chargé de plusieurs ambassades, sous les empereurs Constance et Théodose. Ses relations avec saint Grégoire de Nazianze (cf. *Lettres* CXXIX et CXL de S. Greg. de Naz.), les belles pages de ses ouvrages sur la charité, l'éloge funèbre qu'il consacre à la mémoire d'Eugénius son père, la probité de ses mœurs et la noblesse de son caractère nous prouvent que le christianisme avait exercé sur lui une salutaire influence. Comme philosophe, il semble professer une égale admiration pour Platon et Aristote, mais il ne tente pas de concilier leur doctrine. Ses commentaires sur les *Derniers analytiques*, les *Leçons de Physique* et le *Traité de l'âme*, dénotent un esprit plus net que profond, plus exact qu'érudit, plus méthodique qu'original. Il faut avant tout lui savoir gré d'avoir facilité l'intelligence du texte d'Aristote.

Simplicius, né en Silicie au commencement du VIe siècle, étudiait à Athènes, quand Justinien supprima la chaire de philosophie érigée dans cette ville. M. Ch. Waddington le range parmi les derniers représentants de l'école d'Alexandrie; mais une telle assertion est difficile à justifier. Simplicius a subi l'influence des néo-platoniciens; il en a partagé la disgrâce; mais il s'est livré avant tout à l'étude d'Aristote, et il a consacré une partie notable de sa carrière à commenter les *Catégories*, le *Traité de l'âme*, le *Traité du ciel* et les livres sur la *Physique.* Il s'applique à saisir la pensée du philosophe de Stagire, et à la rendre en termes clairs et précis. Il ne faut pas cependant le ranger dans cette longue série de philosophes, qui forment la véritable école péripatéticienne : en morale surtout, il s'écarte souvent d'Aristote pour suivre Epictète et Platon.

Les Moralistes. — Pendant que des philosophes habiles se livraient à l'étude d'Aristote, d'autres en grand nombre négligeaient les questions spéculatives pour s'occuper de la morale. Epicure trouva de nombreux partisans chez les Romains. Quelques-uns se distinguèrent dans l'art d'écrire. Horace et Lucrèce, en particulier, donnèrent un aspect séduisant aux plus honteuses turpitudes du sensualisme et du matérialisme. Mais nous ne trouvons parmi eux aucun penseur, aucun philosophe digne de ce nom.

Le stoïcisme eut des défenseurs plus sérieux. Une morale orgueilleuse, exagérée dans ses préceptes, mais au fond très-facile dans sa pratique, affectant une grandeur plus artificielle que vraie, autorisant le suicide de Caton et les meurtres de Brutus, permettant à Sénèque de louer les crimes de Néron et à Marc-Aurèle de persécuter l'Église au nom de l'humanité, convenait à une

nation qui voulait se déguiser à elle-même sa décadence, et cacher sa corruption sous les apparences de la vertu. Le stoïcisme compta des partisans dans toutes les classes de la société, depuis le César qui tenait en main les destinées de l'Empire, jusqu'à l'esclave soumis sans contrôle aux brutalités de son maître. Les uns essayèrent de concilier Pythagore ou Antisthène avec Zénon. Les autres s'attachèrent plus exclusivement à la philosophie du portique. Il suffira pour s'en convaincre de parcourir la vie des plus influents : Sextius, Sénèque, Démétrius, Epictète et Marc-Aurèle (1).

Sextius, contemporain de Jules César et d'Auguste, renonça à la dignité de sénateur pour étudier la philosophie à Athènes et se livrer à la composition de plusieurs ouvrages. Il forma une secte dont le maître de Sénèque, Sotion d'Alexandrie, fut un des principaux représentants. Son but est d'unir dans un même système la morale de Zénon et de Pythagore ; c'est pourquoi les historiens le rangent souvent parmi les continuateurs de l'École italique. Comme l'observe Sénèque, il est philosophe à la façon des Romains ; il cherche avant tout des règles de conduite pour la direction de la vie et néglige les hautes spéculations de la pensée (2). A

(1) Cf. Lévesque de Burigny, *Mémoires de l'Académie des Inscriptions,* t. XXXI ; Sénèque, *Œuvres ;* Martha, *Les moralistes sous l'Empir romain ;* Jules Simon, *La Liberté de penser ;* Werner, *de Senecæ philosophia ;* Czolbe, *Vindiciæ Senecæ ;* Arrien, *Manuel d'Epictète ;* Simplicius, *Comment. sur le Manuel d'Epictète ;* Marc-Aurèle, *Pensées ;* Filon, *An stoica M. Aur. Antonini philosophia aliquid christianæ doctrinæ debuerit ;* de Suckau, *Etude sur Marc-Aurèle ;* S. Justin, *Apol. ;* Tatius, *Orat. adv. Græc. :* S. Jérôme, *Catal. script. eccles. ;* Zeferino Gonzalez.

(2) « Sextium ecce cum maxime lego, virum acrem, Græcis verbis, Romanis moribus philosophantem. » Seneca, *Epist.* 59. — Cf. *Epist.* 73 et 108.

l'exemple des Pythagoriciens, il prescrit l'abstinence, et regarde la chair des animaux non-seulement comme nuisible à la santé, mais aussi comme une excitation à la cruauté et à l'intempérance (Senec., *Epist.* 108). Des historiens ont cru remarquer dans ces maximes des traits de ressemblance avec la morale de l'Evangile (1). La même supposition ne pourrait pas s'appliquer à sa métaphysique. Il professe le polythéisme, et le Jupiter, qu'il place au sommet de l'Olympe, est à peine supérieur à un honnête païen (Senec., *Epist.* 73). Sotion, de son côté, admet toutes les extravagances de la métempsycose.

Plusieurs philosophes de cette époque peuvent se rattacher à la même catégorie ; sans être disciples de Sextius, ils enseignent comme lui un système de morale emprunté à la fois au mysticisme de Pythagore ou des peuples orientaux et au stoïcisme de Zénon : ils forment plutôt une secte de moralistes, précurseurs des Alexandrins, qu'une école de philosophes. Les uns, comme Apollonius de Tyane et Sécundus, affectent une grande austérité dans leurs mœurs publiques : ils s'interdisent l'usage du vin, marchent les pieds nus, portent des vêtements grossiers, et gardent un silence rigoureux ; d'autres, au contraire, imitent la vie licencieuse d'Apulée et nient la Providence pour se soustraire aux châtiments de la justice divine ; Anaxilas se fait bannir de l'Italie à cause de ses pratiques superstitieuses ; Modératus et Nicomaque de Gérasa renouvellent la théorie des nombres, et ont recours dans leur enseignement aux mystérieuses formules de Pythagore.

(1) « Credamus.... Sextio, monstranti pulcherrimum iter, et clamanti : Hac itur ad astra : hac, secundum frugalitatem ; hac, secundum temperantiam ; hac, secundum fortitudinem. » Seneca, *Epist.* 73.

Ce syncrétisme vulgaire n'eut pas de partisans parmi les philosophes d'un mérite supérieur. Sénèque, en particulier, s'attacha plus exclusivement au stoïcisme de Zénon. Ce personnage, fameux dans l'histoire de la philosophie, a été l'objet des éloges les plus enthousiastes. MM. Waddington, Martha et Fustel de Coulanges le saluent comme le « héros du stoïcisme, » ils louent la « frugalité extrême » de sa vie, et le prennent pour le devancier « de Fénelon » dans la direction des âmes; quelques-uns voient en lui un ami, sinon un disciple de saint Paul, et volontiers ils le placeraient au nombre des premiers chrétiens (1). Sénèque est un des grands philosophes du paganisme; nous le concédons sans hésiter. Ses écrits renferment des maximes d'une haute sagesse, des conseils utiles pour la conduite privée et des satires sanglantes contre les vices ou les travers des hommes; son langage, malgré cette arrogance, cette enflure commune à tous les écrivains de la même école, a des qualités brillantes que personne ne songe à lui contester. Mais si la philosophie païenne n'a pas d'autres héros ni d'autres génies à offrir à notre admiration, il faut avouer une fois de plus qu'elle ne saurait soutenir le parallèle avec la *Philosophie chrétienne.* La vie de Sénèque est une longue suite de crimes et de lâchetés; ses écrits sont remplis d'erreurs et de contradictions. Il a formé Néron, et les apôtres, ses contemporains, ont converti le monde.

Sénèque vécut de l'an 2 à l'an 66 de notre ère. Cordoue fut le lieu de sa naissance; mais Rome devint bientôt sa patrie d'adoption. Après de brillantes études,

(1) Cf. sur les rapports de saint Paul et de Sénèque, MM. Fleury et Aubertin.

il entra dans le barreau. Ses succès lui attirèrent la jalousie de Caligula, et, sans la protection d'une courtisane, il n'aurait pas échappé au ressentiment d'un tel rival. Il renonça pour un temps à une carrière si périlleuse; mais il sacrifia son bonheur à une ambition démesurée, et, à la mort de son adversaire, il brigua la charge de questeur. Accusé d'une liaison criminelle avec Julie, fille de Germanicus, il fut relégué au fond de la Corse. Au lieu de supporter l'exil avec courage, il eut recours à Polybe, le favori de Claude, le pria de solliciter son pardon et combla l'empereur des plus basses flatteries. L'impératrice Agrippine obtint sa grâce, le fit nommer préteur et lui confia l'éducation de son jeune fils.

Sénèque travailla-t-il à corriger les défauts de Néron, ou bien lui fraya-t-il lui-même les sentiers du vice? Nous ne voulons prendre part ni pour l'une ni pour l'autre de ces deux opinions; mais la mort de Britannicus ne lui inspira point d'horreur pour la cour, et ne l'empêcha pas de rechercher les bonnes grâces de Néron. Après avoir conseillé à ce tyran le meurtre d'Agrippine, il le loua de son parricide et essaya de le justifier auprès du sénat romain.

Il devait être victime à son tour des cruautés de Néron. Un centurion vint un jour, au nom de l'empereur, lui ordonner de s'ouvrir les veines. Le philosophe stoïcien obéit et montra d'abord une certaine fermeté; mais pour abréger ses souffrances, il avala du poison, et, comme la mort venait encore trop lentement au gré de ses désirs, il se fit étouffer dans un bain de vapeur. Cette fin tragique a inspiré à M. Ch. Waddington une réflexion d'une grande justesse : « Comment ne pas regretter, dit-il, qu'un si brillant génie, un si grand

écrivain, ne se soit pas renfermé dans la sphère paisible de la méditation, au lieu de briguer follement les honneurs de la vie politique sous des princes dont il ne pouvait être longtemps le favori, malgré toute son habileté (*Dictionn. des sciences philosoph.*, *p.* 1521). »

Un questeur qui amassa en peu d'années une fortune de 58 millions, un favori qui fit l'apothéose de Claude et de Néron, un séducteur condamné à l'exil pour ses crimes, avait mauvaise grâce quand il donnait des leçons de sagesse; pouvait-il même prendre la philosophie au sérieux? Il est permis d'en douter. Sénèque s'est peint lui-même en traçant le tableau de son époque : « Vous êtes surpris, dit-il, que la sagesse n'ait pas encore terminé sa carrière! La perversité n'a pas encore acquis tout son développement. Elle est encore au berceau; cependant nous nous y livrons tous, nous y consacrons et nos mains et nos yeux. Mais la sagesse, quels spectateurs peut-elle compter? On la juge tout au plus digne d'être connue en passant. Quand jette-t-on un coup d'œil sur la philosophie et sur les arts libéraux? c'est dans les intervalles des spectacles, et quand il survient un jour pluvieux, qu'on veut bien perdre. Aussi tant de sectes philosophiques s'éteignent faute de successeurs. Les académiciens anciens et modernes n'ont point laissé de prêtres. Quel philosophe enseigne aujourd'hui les dogmes de Pyrrhon? L'école de Pythagore, dont la célébrité excitait la jalousie, n'a plus aujourd'hui de chef. La secte nouvelle des Sextiens, cette école nationale, ouverte dans ses commencements avec tant d'enthousiasme, s'est éteinte presque en naissant. Mais, en revanche, combien de peine on se donne pour empêcher de périr le nom d'un pantomime. Le talent de Pylade et de Bathylle est assuré d'un grand nombre

d'imitateurs : voilà les arts qui trouvent en foule des maîtres et des disciples.... Ensuite, quand le front a été longtemps usé par le masque de comédien, on le couvre du casque de gladiateur. La philosophie ne trouve jamais son tour. Aussi, bien loin de découvrir les vérités échappées aux anciens, on laisse perdre même un grand nombre de leurs inventions. Cependant, quand même nous dirigerions tous nos travaux vers ce but unique; quand même il y aurait une émulation continuelle entre les vieillards pour enseigner, et les jeunes gens pour apprendre, à peine trouverait-on le fond de l'abîme où se cache la vérité : *nous ne la cherchons aujourd'hui qu'en remuant légèrement la surface de la terre* (*Quæst. natur.*, l. VII, c. XXXII). »

Cette philosophie *superficielle*, semblable à celle que Léon XIII stigmatise dans l'Encyclique *Æterni Patris* (1), convenait au caractère et aux habitudes de Sénèque. A peine ce philosophe touche-t-il aux grands problèmes de la *Logique;* encore le fait-il avec indifférence. Dans ses *Questions naturelles* ou sa *Physique*, il dit que notre âme est composée d'éléments matériels; quand il parle de nos destinées futures, il reste indécis entre l'hypothèse du néant ou le dogme de l'immortalité; le Dieu dont il proclame l'existence ne semble pas distinct de la nature ou de l'universalité des êtres, et sa Providence paraît se confondre avec la loi inexorable du destin.

En morale, Sénèque ne se prononce pas sur la nature du souverain bien; le mépris de la souffrance, dont il

(1) « Multiplex hæc ratio doctrinæ, cum in magistrorum singulorum auctoritate arbitrioque nitatur, scrutabile habet fundamentum, eaque de causa non firmam atque stabilem neque robustam, sicut veterem illam, sed *nutantem* et *levem* facit philosophiam. » Epist. Encycl. *Æterni Patris*.

parle avec emphase, n'est qu'une vertu de parade; et le suicide, qu'il dépeint sous des couleurs si vives et qu'il conseille à l'homme malheureux, est un acte de lâcheté ou de démence.

Cependant, comme nous l'avons déjà dit, la morale de Sénèque renferme des maximes élevées, et son langage ressemble parfois à celui d'un chrétien. « Pour honorer la Divinité, dit-il, il faut la connaître, croire à sa toute-puissance et à sa bonté (*Lettre* xcv). Dieu est avec nous, il est en nous, il voit nos plus secrètes pensées (*Lettres* xli et lxxxiii). Il faut prier Dieu avec confiance, lui demander les biens de l'âme et ceux du corps (*Lettre* x). Tous les hommes sont nos frères; il faut tendre la main au naufragé, indiquer le chemin au voyageur, partager son pain avec le misérable (*Lettres* xcv, xlviii, ciii). Nous devons supporter les épreuves sans murmurer, recevoir les ordres de Dieu et nous abandonner à lui (*Lettre* vii). »

Comment expliquer de telles contradictions? Une vie licencieuse et des erreurs monstrueuses, d'une part; d'autre part, des notions élevées, des aperçus sublimes sur les rapports de Dieu et des hommes! Cette vie et ces erreurs sont de Sénèque le stoïcien; ces maximes sont puisées à une source plus pure.

Sénèque eut Démétrius pour contemporain et pour ami. Ce philosophe représente une nuance dans l'école des moralistes de l'époque : au lieu de tempérer le stoïcisme de Zénon, il lui donne la forme brutale et cynique de la morale d'Antisthène. Il apprend à l'homme à chercher son bonheur en lui-même, à mépriser la souffrance et la mort, à s'affranchir de la crainte des hommes et des dieux. Mais il n'imite pas les cyniques dans leur haine contre la société; il enseigne même que les

hommes doivent regarder la terre comme leur commune patrie.

Epictète est aussi du nombre des stoïciens rigides. Sa vie ne ressemble en rien à celle de Sénèque. Né à Hiérapolis, dans le premier siècle de notre ère, il fut d'abord esclave d'Epaphrodite; en 90, quand parut l'édit de Domitien contre les philosophes, il se retira en Epire et tenta d'élever une école à Nicopolis. Il serait à peu près inconnu sans le *Manuel* que nous devons à Arrien son disciple, et sans les traits que l'histoire nous a conservés. Un jour, son maître lui rompit une jambe. « Je vous avais bien dit que vous la casseriez, » lui répliqua-t-il avec calme. Sa lampe de fer fut dérobée. « Si le voleur revient demain, dit-il, il sera bien attrapé; il ne trouvera qu'une lampe de terre. »

Epictète, comme tous les moralistes de son époque, dédaigne la spéculation. Cependant il parle de Dieu, de la Providence et de la liberté, en termes plus élevés que les autres disciples de Zénon; Arrien lui fait même prononcer cette prière : « O Dieu, mène-moi où tu voudras; je m'y porte de moi-même. Si je cherchais à résister, mes efforts me rendraient coupable, et je désobéirais. » Il est aussi du nombre des stoïciens, qui, avec Musonius, réprouvent le suicide et s'écartent sur ce point des philosophes du Portique. Sa morale se résume dans la fameuse maxime : « *Sustine et abstine.* »

Le stoïcisme d'Epictète est austère, rebutant même pour la nature. Marc-Aurèle essaya, pour ainsi dire, de l'humaniser. Ce personnage fameux, dont Voltaire exalte les vertus et que M. J. Simon place parmi les hommes les plus accomplis de son siècle, était doué d'heureuses qualités : il avait de la maturité d'esprit, et, par inclination, il était porté à la clémence. Mais, il

joua le rôle odieux de persécuteur, et c'est sous son règne, de 161 à 180, qu'il faut placer le martyre de saint Justin ; de plus, il fit l'apothéose du tyran Lucius Vérus, et il remercia les dieux de lui avoir donné Faustine pour épouse.

Considéré comme philosophe, Marc-Aurèle partageait « le mépris de sa secte pour l'érudition ; » cependant il dut connaître la religion chrétienne, et, au témoignage de Brucker lui-même, il lui emprunta une partie de ses *Pensées* : « quand Marc-Aurèle écrivait sur la fin de ses jours, ses Mémoires, véritables commentaires de sa vie morale, dit Mgr Freppel, il connaissait le christianisme de longue date : il avait des chrétiens dans son palais, dans ses armées (*S. Justin*, p. 262). » Il ne faut donc pas s'étonner, si ce philosophe, « qui n'a ni l'élévation de Platon, ni l'étendue d'esprit de Cicéron, ni la pénétration de Sénèque, est néanmoins beaucoup plus avancé qu'eux dans sa théorie morale. »

Après Marc-Aurèle, le stoïcisme n'eut pas de représentants célèbres. Il faut en dire autant des autres philosophies morales. Crescens le cynique, par exemple, ne se distingua que par ses violences, et, pour triompher de saint Justin, il le dénonça et le fit mettre à mort.

Les Probabilistes, les Sceptiques et les Historiens. — Sous ce même titre, nous comprenons tous les philosophes qui ont méconnu les droits de la raison, ou se sont bornés au rôle d'historiens sans se prononcer pour une doctrine ni se passionner pour une école. Parmi les plus célèbres, il faut nommer Cicéron, qui se rattache par son esprit et ses tendances à la nouvelle Académie, les sceptiques, Ænésidème et Sextus Empiricus, les platoniciens érudits, comme Plutarque,

Maxime de Tyr et Macrobe, Lucien le rhéteur, les compilateurs, Diogène Laërce et Stobée.

Cicéron (1) naquit près d'Arpinum, en 106 avant notre ère. Il reçut une brillante éducation, et, sous la conduite de maîtres habiles, il s'initia de bonne heure à l'étude de l'éloquence, de la politique et de la philosophie. A Rome, à Athènes et à Rhodes, il suivit les leçons des académiciens, Philon et Antiochus, et du stoïcien Posidonius. Il débuta au barreau dès l'âge de 26 ans; à 30 ans, il fut nommé questeur en Sicile; quelques années plus tard, il fut honoré du titre de consul, et, après la conjuration de Catilina, le peuple le proclama Père de la Patrie; il fut chargé, en 52, du gouvernement de la Cilicie, et obtint des soldats le titre d'*imperator*. Indigné du meurtre de César, il se déclara contre Antoine en faveur du jeune Octave. Cet acte de dévouement lui coûta la vie. Sous le *Triumvirat*, en l'année 43 avant notre ère, Antoine lui fit trancher la tête.

Les occupations du barreau et les charges publiques ne l'empêchèrent pas de composer de nombreux ouvrages, dont plusieurs sont parvenus jusqu'à nous. En philosophie, nous lui devons surtout les *Académiques*, des fragments du *Timée*, du *Protagoras* et de l'*Economique*, les *Paradoxes*, le traité des *Vrais biens et des vrais maux*, les *Tusculanes*, les traités de la *Divination*, du *Destin* et de la *Nature des dieux*, de la *République*, des *Lois* et des *Devoirs*, de la *Vieillesse*, de l'*Amitié* et de la *Consolation*.

(1) Cicéron, *Œuvres;* Plutarque, *Vie de Cicéron;* l'abbé d'Olivet, *Pensées de Cicéron;* Le Geay, *Cicero, philosophiæ historicus;* Hülsemann, *De indole philosophica Ciceronis;* Gonzalez; Gautier de Sibert; Meiners; Waldin; Middleton; Morabin; Herbart.

Tous ces ouvrages annoncent une grande étendue d'esprit, une souplesse prodigieuse pour traiter toutes les questions dans un langage correct, riche, facile, agréable; mais l'auteur a plus d'imagination que de jugement, plus de rhétorique que de philosophie, plus de brillant que de solide. Comme historien de la philosophie, il manque parfois de critique; il n'est pas assez profond dans l'étude des systèmes; la part d'invention et d'originalité qui lui revient, se borne à l'exposition plus claire et plus nette de certaines questions morales. Esprit vaniteux, il s'est livré à l'étude de la philosophie plutôt pour briller dans cette science, que pour arriver à la possession de la vérité; inconstant et faible de caractère, il était sans principes, comme il l'affirme lui-même (*Tuscul.*, v, 11), et « il vivait au jour le jour. »

En psychologie et en morale, Cicéron se rapproche souvent d'Aristote; il s'applique surtout à réfuter le matérialisme d'Epicure et le fatalisme des stoïciens. Mais il est avant tout partisan de la nouvelle Académie. Son esprit hésite entre l'erreur et la vérité, l'affirmation et le doute : tantôt il parle de Dieu, de son unité, de sa Providence, de la spiritualité de l'âme, de l'immortalité, en termes sublimes; tantôt il semble nier la prescience divine, invoquer le hasard, et regarder nos destinées futures comme incertaines. Le plus souvent, il se borne au rôle d'historien, met en scène les partisans des diverses écoles, et ne prend parti pour aucun système. Il s'est peint lui-même dans son traité de la *Nature des dieux :* « Quant à ceux, dit-il, qui voudraient savoir quelle est sincèrement ma pensée sur chaque matière, ils poussent leur curiosité trop loin..... Qu'on ne s'imagine pas que le doute des académiciens soit absolu. Je m'en suis expliqué ailleurs plus au long;

mais il est bon d'y revenir, parce qu'il y a des gens à qui il faut redire la même chose plusieurs fois. *Notre* sentiment donc n'est pas qu'il n'y ait rien de vrai : nous disons seulement que le faux est mêlé partout de telle façon avec le vrai, et lui ressemble si fort, qu'il n'y a point de marque *certaine* pour le distinguer sûrement. Nous ajoutons qu'il y a beaucoup de choses *probables*, et qu'au défaut de l'évidence, une grande probabilité doit être la règle du sage (1). »

En un mot, s'il faut rattacher le nom de Cicéron à une école, nous le classerons au nombre des probabilistes et des syncrétistes ; et, pour résumer notre critique, le prince de l'éloquence chez les Romains ne figure qu'au second rang parmi les philosophes.

Du doute académique au scepticisme formel, il n'y a qu'un pas. Ænésidème et Sextus Empiricus l'ont franchi (2).

Ænésidème, dont la vie et les œuvres sont à peu près inconnues, était de Gnosse, en Crète; mais il fonda son école à Alexandrie. C'est au Ier siècle de notre ère, et non pas au temps de Cicéron qu'il faut fixer la date de son existence.

Ce sceptique téméraire, que M. Saisset appelle un hardi penseur, doit sa triste réputation aux attaques violentes qu'il a dirigées contre la métaphysique. Il peut être regardé comme le précurseur des positivistes modernes. Ses sophismes, que nous retrouverons plus tard dans *Les philosophes au* XIXe *siècle* de M. Taine, se

(1) Voir notre *Logique*, 3e édition, t. I, p. 148.

(2) Saisset, *Le Scepticisme;* Brucker; Ritter; Tennemann; Stæudlin; Huart, *Les Hypotyposes, ou institutions pyrrhoniennes de Sextus Empiricus;* Le Clerc; Lebas; Javary, *De la certitude.*

réduisent à trois : dans l'ordre expérimental, nous ne saisissons qu'une série de phénomènes unis entre eux par des relations purement accidentelles. Dans l'ordre logique, il est vrai, notre esprit conçoit une dépendance absolue entre les notions d'effet et de cause; mais ce n'est là qu'un concept de l'entendement, et nous ignorons s'il a en dehors de nous un fondement réel. Enfin, dans l'ordre métaphysique, il est impossible de comprendre comment une substance peut agir sur une autre substance. En d'autres termes, le principe de causalité nous est et nous restera toujours inconnu. De là les conséquences les plus désastreuses sur l'existence de Dieu et de l'âme.

Pour réfuter ces misérables sophismes, il suffit d'établir que le principe de causalité est absolu, et qu'il ne dépend ni des phénomènes sensibles, ni des opérations de l'entendement.

D'après l'opinion la plus probable, Sextus vivait au IIIe siècle de notre ère. Il appartenait à la secte des médecins *empiriques;* ce qui lui a valu son surnom d'*Empiricus.* Il reste de lui les *Hypotyposes pyrrhoniennes* et l'ouvrage contre les *Mathématiciens.*

Sextus est érudit; mais peu profond et sans originalité. Il s'est contenté de recueillir et de compiler les arguments de Pyrrhon, de Timon et d'Ænésidème contre les savants, en particulier contre les philosophes. Après avoir divisé la philosophie en Logique, Physique et Morale, il s'applique à démontrer que tout reste incertain en dehors des phénomènes sensibles; que nous n'avons aucune voie pour arriver à la connaissance de la vérité; que la théorie de la certitude se résume dans les formules de l'école pyrrhonienne : « Toute raison d'affirmer est contredite pour une raison égale et con-

traire. Je m'abstiens, je ne détermine rien. Pas plus ceci que cela. *Peut-être oui, peut-être non.* »

Les contradictions, les équivoques abondent dans les écrits de Sextus; l'érudition est bornée, la critique à peu près nulle. Du reste l'auteur lui-même paraît se contenter du rôle de compilateur et d'historien. A ce titre, il a rendu des services qu'il serait injuste de méconnaître.

Le scepticisme, disons plutôt le *positivisme* d'Ænésidème et de Sextus compta un certain nombre de partisans, dans les premiers siècles de notre ère : les plus célèbres furent Agrippa, Antiochus de Laodicée, Ménodote, Acron d'Agrigente, Hérodote de Tarse et Cythénas.

L'érudition avait presque partout remplacé les profondes spéculations des anciens philosophes. Les savants étaient nombreux, mais les penseurs fort rares. Plutarque, qui florissait à la fin du Ier et au commencement du IIe siècle, doit plutôt sa réputation à ses *Vies parallèles*, qu'à ses œuvres philosophiques et morales. Maxime de Tyr, qui vivait à la fin du IIe siècle, est avant tout un rhéteur, et, en philosophie, son mérite consiste à s'approprier les pensées de Socrate et de Platon. Macrobe, contemporain de Théodose le Jeune, est surtout un philologue distingué, et s'il a sa place dans l'histoire de la philosophie, il le doit à la compilation connue sous le titre de *Saturnales*, et au *Commentaire* sur le Songe de Scipion. Comme les précédents, il peut être rangé parmi les platoniciens érudits.

Lucien de Samosate, l'un des brillants écrivains du IIe siècle, appartient à cette classe de philosophes sceptiques et railleurs, qui ont recours au sophisme et à la satire pour attaquer toutes les croyances et jeter le ridi-

cule sur toutes les pratiques religieuses. Le cynisme seul et l'épicurisme ont trouvé grâce à ses yeux. Encore n'a-t-il pas épargné les cyniques et les épicuriens de son temps.

Diogène Laërce est plus sérieux et plus modéré. Son ouvrage intitulé : *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, est une mine précieuse pour l'histoire de la philosophie ; mais le choix des documents n'est pas assez judicieux ; l'ordre des dates n'est pas toujours respecté, et la critique des systèmes fait complètement défaut. Si la bonne foi de l'auteur n'a pas été suspectée, son indifférence pour toutes les erreurs et la complaisance avec laquelle il expose les théories de Zénon, l'ont fait soupçonner de stoïcisme. Il florissait vers le milieu du IIIe siècle.

Un autre compilateur, du nom de Stobée, nous a laissé, sous le titre de *Recueil*, des extraits précieux pour l'étude de l'antiquité. Il n'a pas la pénétration d'esprit de Diogène Laërce ; il a plus de sagacité que lui dans le choix des documents. L'un et l'autre ont contribué avec Dion, Philostrate, Hésychius et Fronton (1), à nous faire connaître la vie et les écrits des philosophes païens.

II.

Ecole d'Alexandrie.

Pendant que les persécuteurs opposaient la force du glaive au progrès du christianisme, plusieurs philoso-

(1) Dion, *Discours;* Philostrate, *Vies des Sophistes;* Eunape, *Vies des Sophistes et des Philosophes;* Hésychius, *Abrégé des vies des Philosophes;* Fronton, *Lettres*.

phes engageaient une lutte acharnée contre les vérités de l'Evangile. C'est ainsi qu'une nouvelle école se forma au sein de l'Empire. Son principal siége fut la ville d'Alexandrie; mais elle eut des représentants à Athènes, à Rome et dans la plupart des contrées où la religion faisait des conquêtes. Elle se montra d'abord hardie et violente; mais depuis la victoire de Constantin, et surtout après la chute de Julien l'Apostat, elle vit son influence disparaître peu à peu; et enfin, au VI[e] siècle, après avoir abusé de la tolérance dont elle jouissait, elle fut supprimée par un décret de Justinien.

A cette école fameuse, connue sous le nom d'*Eclectisme,* se rattachent deux fractions moins importantes : le *Gnosticisme* et la *Philosophie juive.* L'histoire, la doctrine et les tendances de ces trois écoles méritent une étude attentive; il est important de voir dans quelle mesure elles se sont inspirées aux sources de la philosophie primitive, et comment leur esprit s'est propagé jusqu'à nos jours.

I.

L'Éclectisme (1).

Précis historique. — Singulière destinée que celle de cette cité, dont Alexandre jeta les fondations pour ainsi dire au hasard! Les débris des vieilles civilisations de l'Egypte, de la Grèce et de Rome s'y étaient donné

(1) Cf. l'abbé J.-M. Prat, *Histoire de l'Eclectisme alexandrin;* l'abbé Biet, *Essai historique et critique sur l'école juive d'Alexandrie; Histoire critique de l'Eclectisme,* publié par l'abbé Maleville; J. Simon, *Histoire de l'école d'Alexandrie;* E. Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie;* Barthélemy Saint-Hilaire, *De l'école d'Alexandrie;* Matter; Berger; Olearius.

rendez-vous, et la bibliothèque du Musée contenait des trésors dont la perte est restée à jamais irréparable. Le catholicisme avait là une école florissante, que des noms illustres ont immortalisée ; là s'étaient réfugiés de zélés partisans du judaïsme, et l'hérésie des gnostiques y comptait de nombreux défenseurs ; le paganisme y avait engagé une lutte à mort, qui devait durer plus de quatre siècles.

C'est au temps de Pertinax, 193 ans après Jésus-Christ, que remonte l'origine de l'éclectisme d'Alexandrie. Son fondateur fut Ammonius, surnommé Saccas à cause de sa profession de portefaix. Il fut élevé dans le christianisme, et, d'après Eusèbe, il le professa toute sa vie ; Porphyre soutient, au contraire, qu'il l'abandonna pour la philosophie païenne.

Plotin, disciple et successeur d'Ammonius, dépassa son maître par l'étendue de l'esprit et l'éclat de la renommée. Il naquit à Lycopolis, dans la haute Egypte, en 205, et mourut âgé de soixante-six ans, sous le règne de Claude. Il était versé dans l'étude de Platon et d'Aristote, connaissait la poésie, et pratiquait en apparence une vie assez austère. A peine avait-il ouvert son école à Rome, où il se fixa, que plusieurs disciples, entre autres Amélius et Porphyre, se rangèrent sous sa conduite. Ce dernier a écrit sa vie et s'est efforcé d'en faire un personnage mystérieux. Il raconte, en particulier, qu'il s'élevait souvent à la vision extatique de la suprême Unité. Il a également recueilli sa doctrine dans l'ouvrage connu sous le titre d'*Ennéades*.

A la mort de Plotin, Porphyre et Jamblique entreprirent de substituer la philosophie au christianisme, et activèrent cette lutte violente, qui devait amener un jour la ruine de l'école. Le premier, né à Tyr, en 232,

reçut une instruction plus étendue que solide ; il suivit les leçons d'Origène le païen, d'Ammonius Saccas, de Longin et de Plotin lui-même.–Pendant qu'il étudiait sous ce maître habile, il fut pris d'un accès de désespoir et voulut se donner la mort. Amélius, son rival, s'étant retiré en Syrie, il fut regardé comme le chef de l'école. Il mourut dans un âge avancé, après avoir entrepris de longs voyages et composé plusieurs traités en haine de la religion. La philosophie lui est redevable des *Aphormæ*, de l'*Isagoge*, de l'*Exercice sur les catégories*, d'un ouvrage sur l'*Abstinence*, et des *Lettres* à Marcella et à Anebon.

Jamblique, de Cholcis en Cœlésyrie, vécut sous le règne de Constantin, et dut passer à Alexandrie même une grande partie de son existence. Les tendances de l'école vers le symbolisme religieux tendent de plus en plus à se développer, et Jamblique est transformé par l'enthousiasme de ses disciples en prêtre et en thaumaturge : un jour, il s'éleva à dix coudées au-dessus de terre ; dans une autre circonstance, il toucha une source, et il en fit jaillir deux petits enfants d'une rare beauté. L'époque de sa mort nous est inconnue, et il ne reste de ses nombreux ouvrages qu'une *Vie de Pythagore* et une *Exhortation à la philosophie*.

L'Eclectisme avait déguisé ses doctrines sous le règne de Constantin et de ses successeurs ; mais il jeta le masque sous Julien l'Apostat. Ce prince, dit un écrivain, « n'est qu'un écolier d'Alexandrie devenu empereur : c'est l'école d'Alexandrie sur le trône. » Mais, comme l'observe M. J. Simon, Julien « s'épuisa vainement à lutter contre l'ascendant du christianisme avec toutes les ressources de la puissance impériale. Les lettres, les mœurs et la philosophie de la Grèce qui

avaient régné sur les patriciens vers la fin de la République et dans les plus beaux temps de l'Empire, n'arrivaient plus au peuple que transformées et renouvelées par l'esprit nouveau; on ne voulait plus des anciens dieux; les traditions même étaient sans pouvoir. Rome dépossédée, avec son simulacre de Sénat sans empereur, les sanctuaires violés, les ruses sacerdotales découvertes et livrées à la risée publique; un Dieu dont le nom avait retenti à toutes les oreilles, qui occupait tous les esprits de sa majesté et tous les cœurs des splendeurs de son culte et de la perfection de sa morale : c'était trop pour la force d'un empereur et pour le génie d'une école de philosophes, obligés de prêcher au peuple un polythéisme qu'eux-mêmes désavouaient, de se retrancher derrière des symboles, ou dangereux ou inutiles et d'en appeler sans cesse à des traditions dont ils altéraient le sens et qui avaient perdu tout leur prestige (*Diction. des sciences philos.*, p. 28). »

Au ve siècle, Proclus s'efforça de relever l'école d'Alexandrie. Né à Byzance, en 412, il étudia d'abord en Lycie; ensuite il apprit la philosophie d'Aristote sous Olympiodore; plus tard il se rendit à Athènes, où il suivit les leçons de Syrianus et de Plutarque. C'est dans cette ville qu'il enseigna la philosophie et fonda une école dont le nom est resté célèbre. Il mourut en 485, malgré la prédiction qu'il avait faite de ne pas dépasser l'âge de soixante-dix ans. Les plus importants de ses ouvrages sont les *Eléments de théologie*, la *Théologie selon Platon*, les *Commentaires sur le Parménide et le Timée*.

L'école d'Alexandrie perdit avec Proclus le reste de son prestige; réprouvée depuis longtemps par le bon sens et la conscience publique, suspecte aux empereurs

contre lesquels elle conspirait sans cesse, elle fut supprimée, en 529, par les ordres de Justinien. Plusieurs de ses partisans cherchèrent un asile auprès de Chosroès. Plus tard, ils revinrent dans leur patrie; mais ils ne songèrent plus à poursuivre la ruine de l'Eglise romaine, et leur école s'éteignit enfin, après une lutte de plusieurs siècles. Nous verrons revivre l'Eclectisme dans la personne de M. Cousin, et nous constaterons une fois de plus son impuissance et sa faiblesse. Il est sans armes dans l'attaque; sans appui dans la défense. Tel sera toujours le sort du *rationalisme.* Il ne pourra jamais, au nom de la raison, s'élever contre l'ordre surnaturel, sans porter atteinte aux droits de la raison elle-même.

Exposé doctrinal. — Nous entrevoyons déjà quel fut le caractère distinctif de l'Eclectisme alexandrin : détruire au nom de la *science* une religion que les empereurs voulaient noyer dans le sang. Le système est en germe dans la philosophie de Plotin, le plus grand philosophe de la secte (1). Investigations savantes, combinaisons habiles, rapprochements ingénieux entre Orphée, Pythagore et Platon, vues élevées, morale assez austère dans ses préceptes; tout, en un mot, est mis en œuvre pour défendre le paganisme et arrêter les progrès du christianisme naissant. C'est à Platon surtout que le chef de la nouvelle école emprunte ses idées; c'est pourquoi il est souvent désigné sous le nom de *Néoplatonicien.* Cependant il n'a rien de l'élégance que nous admirons dans le fondateur de l'Académie. Sa prononciation est vicieuse, sa phrase incorrecte, son raisonnement inachevé.

(1) Cf. Porphyre, *Vie de Plotin;* Fouillée; Daunas; Vacherot; J. Simon; Ch. Lévêque. *Cautè legendi.*

Son interprétation est assez large et sa méthode tient à la fois de la synthèse et de l'analyse. Platon est plus philosophe que lui ; il s'avance plus loin que Platon dans ce mysticisme que toute l'école s'efforcera d'opposer à la doctrine de l'Evangile. Avec Aristote, il admet le secours des *sens* dans la formation de nos idées; mais, avec Platon, il cherche l'universel en dehors de l'individu. Ensuite il s'élève de degré en degré, à l'aide de l'*Intelligence*, et il arrive jusqu'à Dieu, à l'*Unité* absolue, au *Bien* suprême, qu'il place au-dessus de l'être lui-même.

Le chef de l'Académie n'avait pas essayé de pénétrer plus avant dans les secrets de la science. Plotin s'est montré plus hardi. L'âme, dit-il, tend à la *participation* de l'unité ; or, la connaissance intellectuelle suppose toujours une dualité : l'esprit qui connaît, l'objet qui est connu. Nous avons donc un autre moyen d'arriver à la science parfaite : ce moyen est l'*extase*, c'est-à-dire l'état où l'âme, séparée du corps pour un moment, se perd en Dieu et s'identifie en quelque sorte avec son essence.

Dans cet heureux état, les âmes privilégiées connaissent *Dieu*, l'*âme*, le *monde* et les *rapports* qui lient Dieu avec l'âme et le monde.

Le Dieu de Plotin est l'*Unité* et le *Bien* absolu; il domine l'être, parce qu'il est la plénitude de l'être : « L'Un est toutes choses et n'est aucune de ces choses. Le principe de toutes choses ne peut être toutes choses; il est toutes choses seulement en ce sens que toutes choses consistent en lui; mais en lui, elles ne sont pas encore, elles seront. » Ce Dieu n'a pas la conscience de lui-même; mais il se connaît parfaitement. Il est le principe de tous les êtres et sa fécondité mystérieuse ne connaît point de bornes : « Regardez-le comme la puissance

universelle véritablement maîtresse d'elle-même (*Ennéades*, VI, VIII). » Il est libre de toute *contrainte;* car il est Un. Il n'engendre ni par désir, ni par nécessité; cependant il ne peut pas choisir; sa nature, qui est sa bonté, lui fait une loi absolue de produire tous les êtres qui existent au-dessous de lui. Il engendre au premier rang l'*Intelligence* éternelle, son Fils, la lumière de la lumière. L'Intelligence à son tour produit la Force, l'Activité, ou l'*Ame* universelle. Ces trois hypostases sont inégales, parce que le souverain Bien n'a pu communiquer à l'Intelligence et à l'Activité ce qui fait sa propre perfection : l'*Unité* absolue.

Dieu est le principe éternel de toutes choses; le monde est donc sans commencement et sans fin. L'Intelligence est le lieu des esprits, et l'Ame divine est le lieu des corps. Ces derniers sont composés de matière et de forme : l'une est en Dieu à l'état de puissance, et l'autre en qualité d'archétype. Elles s'unissent l'une et l'autre sous l'action d'un principe supérieur, et forment les corps avec leur variété et leur harmonie. Ils sont disposés et échelonnés de telle façon qu'il n'y a pas de vide dans la nature.

De même que Dieu est le principe de tous les êtres, il en est aussi la fin; et de même que tout découle de lui, tout doit retourner à lui et s'absorber en lui.

L'âme humaine commence cette ascension vers Dieu par la *connaissance* de la *vérité :* connaissance indispensable pour la diriger dans la vie pratique et dans la vie contemplative. La contemplation a le *beau* pour objet. L'amour s'attache d'abord au *bien* sensible; mais il s'élève de degré en degré et tend à s'unir au Bien absolu. Enfin le retour à l'unité se consomme par l'*extase* ou l'absorption dans la plénitude de l'être : « Quand

l'âme obtient ce bonheur, est-il dit dans les *Ennéades*, et que Dieu vient à elle, ou plutôt qu'il manifeste sa présence, parce que l'âme s'est détachée des autres choses présentes, qu'elle s'est embellie le plus possible, qu'elle est devenue semblable à lui par les moyens connus de ceux-là seuls qui sont *initiés*, elle le voit tout à coup apparaître en elle. Plus d'intervalle, plus de dualité, tous deux ne font qu'un; impossible de distinguer l'âme d'avec Dieu, tant qu'elle jouit de sa présence..... Quelle félicité est alors la sienne!..... Là haut seulement est l'objet véritable de l'amour, le seul auquel nous puissions nous unir et nous identifier, parce qu'il n'est point séparé de notre âme par l'enveloppe de la chair..... Telle est la vie des dieux; telle est aussi celle des hommes divins et bienheureux (*Ennéades*, VI, VII et IX). »

Les successeurs de Plotin ne modifièrent pas sensiblement sa doctrine. Porphyre donne parfois à l'Unité absolue le nom de Père; il admet des anges et des archanges préposés au gouvernement de l'univers. Pour lui, l'âme humaine ne fait qu'une avec l'Ame universelle; il a des tendances plus accusées que Plotin vers le mysticisme, et il se montre plus hostile à la religion chrétienne. Moins profond que son maître, il est plus habile, plus savant, plus cultivé dans la forme du langage. L'école néoplatonicienne l'a regardé comme son principal historien.

Jamblique (1), ce fougueux adversaire de l'Eglise, qui s'attribua le rôle de thaumaturge pour obtenir plus de crédit auprès de ses disciples, fit de l'extase, non

(1) Cf. L'abbé J. M. Prat, *Histoire de l'Eclectisme alexandrin*, t. I, p. 318, etc.

plus seulement le privilége des initiés, mais une pratique superstitieuse accompagnée de rites bizarres et d'évocations ridicules. Sa *théurgie* est un mélange informe de paganisme et de christianisme, un assemblage de dieux, de héros, de démons dérobés pour la plupart au panthéon de l'Egypte, de la Grèce ou de Rome.

Jamblique est moins philosophe que Plotin et moins littérateur que Porphyre; il est plus pratique, et sa morale a un but plus marqué : il veut « conjurer la ruine entière du paganisme, » et il ne pense qu'à la manière et aux moyens d'y parvenir (Schoëll).

Proclus (1), le chef de l'école d'Athènes, fut initié à la connaissance de la théurgie par la fille de Plutarque, Asclépigénie, et vécut dans l'intimité de Syrianus. Plotin avait opposé une métaphysique obscure aux dogmes révélés; Porphyre et Jamblique s'étaient consumés en vains efforts pour remplacer la morale de l'Evangile par une théurgie pleine d'extravagances; Proclus, à l'exemple de Syrianus, tenta de concilier Platon et Aristote, et voulut substituer à l'étude du christianisme une philosophie savante, dont toutes les parties étaient analysées avec art. C'est la *science* opposée à la révélation, et Proclus est le vrai précurseur du *rationalisme* moderne.

D'après ce philosophe, nous avons deux manières d'arriver à la connaissance de Dieu : la réflexion sur nous-mêmes et la contemplation du monde. La réflexion nous manifeste la suprême *unité;* la contemplation nous révèle l'Intelligence et l'Ame universelle. L'Unité n'a aucun attribut, et la Force créatrice est réservée

(1) Cf. Berger, *Proclus, exposition de sa doctrine.*

à la troisième hypostase. Le rôle de l'Intelligence est d'organiser tous les êtres et de les gouverner avec sagesse. Elle prend le modèle de toutes choses dans les idées qui sont à la fois causes exemplaires, formelles, efficientes et finales.

L'âme humaine, douée de facultés motrices et intellectuelles, est placée entre Dieu qui l'attire à lui par les attraits de sa bonté, et entre le monde vers lequel l'entraîne sans cesse le poids de ses passions. Pour triompher dans cette lutte, elle a le secours de la philosophie, de la théurgie et de l'extase (cf. *Procli, Philosophi platonici, opera*).

Critique. — L'école néoplatonicienne ou l'éclectisme d'Alexandrie, que M. Fouillée a beaucoup trop exalté, nous offre une preuve évidente de la thèse que nous soutenons : la supériorité de la *Philosophie chrétienne* sur la philosophie rationaliste. Outre Ammonius Saccas, Plotin, Porphyre, Jamblique et Proclus, l'école d'Alexandrie compte de nombreux partisans qui ne sont pas sans valeur; en première ligne figurent Longin, Origène le païen, Amélius, Lysimaque, Chrysanthe, Eustathius, Eusèbe de Myndos, Salluste le philosophe, Plutarque d'Athènes, Syrianus, Hiéroclès, Olympiodore, Enée de Gaza, Hermias et Damascius. Quel résultat a-t-elle obtenu? En logique, elle professe un *syncrétisme* qui répugne au bon sens; sa métaphysique se résume dans le *panthéisme* le plus rigoureux, et le *fatalisme* domine toute sa morale.

Le syncrétisme, que M. Cousin essaiera plus tard d'implanter au milieu de nous, est en germe dans la méthode de Plotin et surtout dans les procédés dialectiques de Proclus. Le scepticisme des Eléates et le dogmatisme de Platon, le probabilisme et le mysticisme,



le sensualisme et l'idéalisme, les extravagances des théurgies orientales et les maximes les plus élevées de la morale chrétienne se heurtent et se confondent dans les écrits des principaux philosophes de la secte. M. Vacherot a raison, quand il voit dans ce vaste système des doctrines puisées à des sources étrangères; mais il se trompe, quand il établit un parallèle entre le christianisme et l'éclectisme alexandrin. Celui-là est resté intact depuis dix-huit siècles; celui-ci ne résiste pas à l'examen de la critique. Il est impossible de concilier Platon et Aristote sur la théorie de la connaissance : pour le premier, l'universel existe en dehors de l'intellect; pour l'autre, il est le produit de l'abstraction. Il est encore plus absurde de faire de l'extase un moyen d'arriver à la connaissance de la vérité. Cet état mystérieux suppose que l'âme est déjà en possession des vérités les plus sublimes.

Le dieu de Plotin, et surtout celui de Proclus diffère-t-il de la pensée qui le conçoit, ou n'est-il qu'une forme de l'entendement humain? M. Fouillée se prononce pour la première de ces deux opinions; M. Cousin, M. Vacherot et la plupart des philosophes modernes adoptent la deuxième. Mais, quoi qu'il en soit, l'éclectisme alexandrin est l'expression du panthéisme le plus absolu. Pour toute l'école, la création *ex nihilo* n'existe pas, et ces milliers d'êtres qui forment le monde des esprits et des corps, sont éternels avec Dieu lui-même; ils sortent de lui comme d'une source unique, et finissent par s'absorber en lui comme la goutte d'eau dans l'Océan.

Dans ce flux et reflux universel, tout s'accomplit d'après des lois immuables : Dieu est cause nécessaire; l'âme retourne à Dieu par la nécessité absolue de sa

nature. Il n'y a point de place pour cette vraie *liberté* qui rend Dieu maître de ses dons, et permet à l'homme d'être l'artisan de sa propre félicité. Du reste, à quoi bon, puisque l'immortalité, d'après les chefs du néoplatonisme, consiste à perdre son existence personnelle et à se confondre avec la suprême Unité!

II.

Le Gnosticisme (1).

Le Gnosticisme rappelle une secte d'hérétiques, plutôt qu'une école de philosophes; cependant son histoire et ses doctrines se rattachent par plusieurs points à l'éclectisme d'Alexandrie.

Les *gnostiques*, ainsi appelés parce qu'ils prétendaient avoir la *gnose* (γνωσις), ou la vraie science, essayèrent de combiner les dogmes révélés avec les théories philosophiques de l'Inde, de la Perse et de la Grèce. Les principaux furent Simon le magicien, Cérinthe, Saturnin, Bardesanne, Basilide, Valentin, Carpocrate, Marcion, Cerdon et Manès. Ils se divisent en plusieurs groupes et sont répandus dans la plupart des contrées où la religion a fait des conquêtes. Nous trouvons Simon et Cérinthe en Palestine du temps même des apôtres; Saturnin professe à Antioche, sous le règne d'Adrien; Bardesanne établit une école à Edesse, sous l'empereur Marc-Aurèle; Basilide se fixe à Alexandrie, vers l'année

(1) Cf. S. Irénée; Clément d'Alexandrie; Origène; Eusèbe; S. Epiphane; Tertullien; S. Cyprien; S. Augustin; de Tillemont, *Recherches;* Montfaucon; Beausobre; Matter, *Histoire critique du gnosticisme;* Lêques, *Caractères du gnosticisme.*

131 et s'attache un certain nombre de disciples; cinq ans plus tard, Valentin le remplace et porte le crédit de la secte à son apogée. Carpocrate, de son côté, enseigne dans la Cyrénaïque; Marcion dissémine le gnosticisme en Asie-Mineure, et Cerdon en Syrie; de là, le poison gagne les îles de la Grèce et l'Italie; enfin, le célèbre Manès prêche ses erreurs chez les Perses, et est mis à mort en 277 par les ordres de Varane.

Le gnosticisme compte parmi ses partisans des Juifs, des païens et des hérétiques; il n'a aucun caractère d'originalité et il peut être regardé comme un amas de doctrines souvent contradictoires; sa méthode est le *syncrétisme* de l'école de Plotin et de Proclus. Voici le jugement qu'en porte M. Matter lui-même : « Le gnosticisme parut à peu près à l'époque où le polythéisme et le judaïsme furent attaqués l'un et l'autre par le christianisme; et dès son début il manifesta la prétention de remplacer ces trois systèmes en leur empruntant leurs principes les plus élevés. L'éclectisme régnait alors dans le monde ancien, dont les peuples les plus célèbres, puissamment agités par le génie de la Grèce, étaient puissamment gouvernés par le génie de Rome. Cet éclectisme variait de contrée à contrée, d'une école à l'autre; mais il dominait en philosophie comme en religion, en politique comme en morale. En offrant un éclectisme plus parfait que tout autre, en embrassant l'Orient et l'Occident, en résumant la cosmogonie, la théogonie, l'éonogonie, la pneumatologie, l'anthropologie de toutes les écoles, les gnostiques se flattèrent de l'emporter sur toutes. Ils s'emparèrent donc des textes de toutes; mais ils les interprétèrent à leur manière, et, déclarant faux ceux qui les contrariaient, ils dirent aux polythéistes : « Vous n'avez plus de religion et plus de

philosophie; vous n'avez plus que de la mythologie et du scepticisme. » Ils dirent aux Juifs : « Votre révélation n'est pas de l'Etre suprême; elle est l'œuvre d'une divinité secondaire, du démiurge; vous ne connaissez donc ni l'Etre suprême ni sa loi. » Ils dirent aux chrétiens : « Votre chef est une intelligence de l'ordre le plus élevé; mais ses apôtres n'ont pas compris leur maître, et, à leur tour, leurs disciples ont altéré les textes qu'on leur avait laissés. » Ils dirent à tous : « En vertu d'une science qui émane directement de la Sagesse divine, et qui nous a été secrètement transmise de génération en génération, par une race sainte, nous venons vous enseigner la vérité; faites-vous initier à nos mystères (*Diction. des sciences philos.*, p. 629). »

Les gnostiques proprement dits professent le *panthéisme;* les manichéens sont *dualistes.*

D'après les gnostiques *panthéistes*, tous les êtres *émanent* d'un seul principe, qui peut être appelé l'abîme infini. Il y a deux mondes : celui des *éons* ou des esprits, et celui des corps. Les éons procèdent les uns des autres par une longue suite d'émanations successives, et le dernier d'entre eux, le *démiurge* ou l'architecte, produit le monde inférieur toujours par voie d'émanation. L'âme est un éon; mais elle est enchaînée à la matière. Dans ce triste état, elle a besoin d'un libérateur; or, ce libérateur est un des esprits les plus parfaits, appelé le *Verbe* et le *Christ.*

Les *dualistes* admettent deux principes éternels : l'esprit et la matière, la lumière et les ténèbres, le bien et le mal. Les éons qui composent le monde supérieur, émanent du bon principe; le mauvais principe, de son côté, engendre une série d'êtres mauvais. Le démiurge, c'est-à-dire le dernier des éons, produit le monde ter-

restre. Celui-ci placé aux confins du bien et du mal, est le théâtre où les bons et les mauvais génies se livrent une guerre sans trêve. L'âme humaine, emprisonnée dans la matière, périrait au milieu de cette lutte, si le Verbe ou le Christ Rédempteur ne venait à son secours.

Il est facile de voir, d'après ce court exposé, que le gnosticisme porte en germe l'une des grandes erreurs des temps modernes. Pour les gnostiques, la connaissance de la vérité est le privilège d'un petit nombre, et l'*examen privé* doit être préféré à l'*autorité* la plus légitime : « Nous aimons mieux l'erreur librement cherchée, dit M. Paul Janet, que la vérité, servilement adoptée. » Accepter la vérité, n'est point une servitude; mais aimer l'erreur, est une preuve évidente de l'abaissement et de la faiblesse de l'esprit humain.

III.

Philosophie juive.

A côté des Juifs restés fidèles aux traditions primitives et à l'enseignement des prophètes (ch. I), il se forma une secte assez importante, qui a été représentée dans le cours des siècles par Aristobule le philosophe, Philon et le principal chef de la Kabbale nommé Akiba. Ces personnages qui ont encore des partisans, se rapprochent des néoplatoniciens d'Alexandrie, sinon toujours pour les doctrines, du moins pour la méthode : leur *éclectisme* consiste à concilier les saintes Écritures avec les philosophies de l'Orient et de la Grèce, ou à fondre ensemble, d'après un système d'interprétation

mystique, les doctrines de Moïse, de Zoroastre et de Platon (1).

Aristobule florissait à Alexandrie, environ 150 ans avant notre ère. Les fragments qu'Eusèbe et Clément d'Alexandrie nous ont conservés de son commentaire sur le Pentateuque, nous font connaître son véritable caractère, et nous permettent d'apprécier son système.

Aristobule, comme Avicebron, Maimonide et plusieurs juifs du Moyen-Age, incline vers la philosophie d'Aristote; mais il fait de nombreux emprunts à Platon et à Pythagore. Ensuite il s'efforce de les concilier avec la sainte Écriture, ou plutôt il s'applique à démontrer que la Perse et la Grèce, en particulier, ont puisé leurs doctrines philosophiques dans les livres des Hébreux. Il enseigne que la Sagesse, éternelle comme Dieu, a créé l'univers et le gouverne. Cette même Sagesse, avec l'Amour et la Puissance, nous manifeste l'existence de Dieu; mais elle ne peut nous faire pénétrer dans les mystérieuses profondeurs de son essence.

Philon, surnommé le Platon juif, naquit environ 30 ans avant notre ère, et dut passer sa longue existence à Alexandrie, sa ville natale. Nous savons seulement qu'il fut envoyé en ambassade à Rome, près de Caligula, pour plaider la cause de ses coreligionnaires, et que le tyran ne lui fit pas un accueil favorable. Il mourut dans un âge avancé. Il avait une intelligence remarquable, une science étendue et surtout une prodigieuse fé-

(1) Cf. Eusèbe; Clément d'Alexandrie, *les Stromates;* Philon, *Œuvres*; Mosheim; Brucker; Walsch; Buhle; Meiners; Tiedemann; le *Talmud;* le *Zohar;* le *Sepher iecirah;* Knorr de Rosenroth, *Kabbala denudata;* Wachter, *le Spinozisme dans le judaïsme;* Tholuck; Franck, *la Kabbale, ou la philosophie religieuse des Hébreux;* J. Voysire; Dachne; Fabricius; Stahl; l'abbé Biet; Fouillée.

condité. Son traité sur la *Création du monde* et ses trois livres sur les *Allégories des Livres saints* renferment l'abrégé de son système. Il appartient à cette classe de philosophes, qui ne voient dans la Bible que des allégories ou des *mythes*, et torturent le sens de l'Écriture, pour le plier aux exigences de leurs propres conceptions et le concilier avec les doctrines d'une école ou d'une époque.

Dieu, dit Philon, est incompréhensible dans son essence : nulle intelligence n'est capable de le saisir; nulle parole ne peut l'exprimer. Cependant il a voulu se manifester à nous par l'intermédiaire de son Fils ou de son Verbe. Ce Verbe, enfermé d'abord dans le sein de son Père, se prononce ensuite à l'extérieur : comme Verbe *intérieur*, il est le type et la raison de toutes choses; comme Verbe *proféré*, il résume en lui les anges et les puissances divines. Il est le monde intelligible de Platon. Au-dessous est l'Esprit-Saint, ou l'Ame motrice de l'univers. Ces trois personnes sont de même substance, mais inégales en dignité.

La pensée de Philon sur l'origine du monde est très-obscure. Tantôt le philosophe juif semble admettre la création *ex nihilo* telle que Moïse la raconte en tête de la *Genèse;* tantôt il se prononce pour l'éternité de la matière dans le sens de Platon; tantôt l'idée de l'émanation domine dans ses écrits, et il enseigne que Dieu est tout, ou que tout émane de lui.

C'est la même hésitation, quand il s'agit de l'âme humaine, de sa nature, de ses facultés, de sa liberté, de sa destinée future. Souvent il parle de la foi, de l'espérance, de la grâce comme un fidèle croyant; parfois il attaque les fondements mêmes de la loi morale, et attribue le mal à des puissances inférieures, dénuées

d'intelligence et de liberté. Ces étranges contradictions sont les conséquences inévitables d'une méthode essentiellement vicieuse.

Rabbi Akiba, l'un des plus célèbres défenseurs du judaïsme, mourut sous le règne d'Adrien, dans un âge très-avancé. Il a été regardé comme l'auteur du *Sepher iecirah,* et le *Zohar* a été attribué à son disciple, Simon Ben-Jochaï. Il est plus vrai de dire que ces deux ouvrages sont des compilations de divers auteurs ; cependant Akiba et Simon Ben-Jochaï ont dû y travailler pour une large part, et c'est à eux surtout que la Kabbale est redevable de son organisation.

La Kabbale, c'est-à-dire la *transmission orale,* désigne une science ou une sagesse divine, transmise chez les Juifs à l'aide d'une tradition secrète et perpétuée d'âge en âge. Elle renferme une suite de récits où les œuvres de Dieu sont racontées sous des formes mystérieuses et allégoriques.

A l'origine, dit la Kabbale, était la lumière ou le principe de toutes choses. Les êtres innombrables produits par la lumière forment une échelle décroissante, selon leur degré de perfection, et composent dix cercles lumineux et quatre mondes. Toutes les créatures qui existent sont spirituelles comme la source d'où elles découlent : la matière elle-même, par exemple le charbon, est un obscurcissement et une condensation de la lumière. A cette théorie nuageuse et arbitraire, il faut ajouter tout un ensemble de croyances superstitieuses et de pratiques bizarres où l'extase joue un rôle important.

En résumé, la philosophie juive a rendu quelques services à la science : elle a contribué, dans une certaine mesure, à nous faire connaître les doctrines de l'Orient et de la Grèce ; toutefois, elle contient des erreurs déplo-

rables, et sa méthode est fausse. Le respect de la tradition peut s'allier avec la liberté de penser; mais à la condition expresse que la tradition ne sera pas livrée au caprice d'un individu ou d'une école, et que la liberté ne sera pas de la fantaisie ou de la licence.

CONCLUSION.

Les trois phases que nous venons de parcourir ont leur caractère spécial : dans les âges primitifs, la philosophie n'a pas l'aspect d'un système rigoureux et ne présente pas les allures d'une science dont toutes les parties s'enchaînent et se rattachent aux mêmes principes; chez les Grecs, l'esprit philosophique se dégage et revêt cette forme que nous admirons dans les œuvres de Platon et d'Aristote; à l'époque romaine, l'érudition remplace les investigations profondes, et la plupart des savants essaient de concilier la philosophie de l'Orient avec la philosophie de la Grèce.

Tous ces efforts de l'esprit humain n'ont pas abouti à doter l'humanité d'une philosophie complète et exempte d'erreur. Parmi tant d'hommes remarquables d'ailleurs par leur talent et leur savoir, les uns ont méconnu les droits et les devoirs de la raison; les autres ont attaqué les lois les plus élémentaires de l'ordre moral, ou n'ont pas su régler leur conduite d'après les lumières et les préceptes de la conscience; presque tous ont ignoré le dogme de la création et sont tombés dans les aberrations les plus étranges sur la nature de Dieu et l'origine du monde; plusieurs ont nié le libre arbitre et n'ont pas compris les nobles destinées de l'homme.

Cependant que de richesses éparses dans les œuvres des Platon, des Aristote, des Cicéron! Toutes les questions n'ont pas été définitivement résolues; mais toutes, ou à peu près toutes, ont été soumises à des études patientes et à une analyse minutieuse. S'emparer de ces immenses richesses, les séparer de tout alliage étranger, les épurer au contact d'une lumière supérieure et les réunir dans un seul édifice, telle sera l'œuvre de la *Philosophie chrétienne*.

DEUXIÈME PARTIE.

LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE.

CHAPITRE PREMIER.

LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE AVANT SAINT THOMAS.

Aperçu général.

Pendant que les plus beaux génies de l'antiquité agitaient les grands problèmes de la philosophie, la nation juive, gardienne de la révélation primitive, était en possession des vérités les plus sublimes. A l'époque où nous sommes arrivés, l'Église a remplacé la Synagogue ; elle est l'héritière des promesses faites autrefois au peuple choisi, et, en même temps, elle dispose de toutes les richesses que la sagesse profane a recueillies en Orient et en Occident.

C'est à cet accord entre la révélation et la science, la foi et la raison, que la *Philosophie chrétienne* doit son origine. Les Pères de l'Eglise et les Docteurs scolastiques, « guidés par la lumière d'une raison soumise, disciplinée et aidée par la révélation chrétienne, par les traditions universelles du genre humain et les traditions particulières des savants de tous les siècles, prirent pour sujets de leurs méditations l'homme, le monde et Dieu

considérés dans leurs rapports, et parvinrent à fournir une philosophie développée et bien ordonnée : développée, parce qu'aucun des éléments qui la compose, n'en est exclu ; bien ordonnée, parce qu'ils surent tout harmoniser dans la brillante unité du christianisme. On trouve tout dans leur philosophie, l'ancien et le nouveau, la tradition et les découvertes. Elle se compose de toutes les philosophies antérieures et n'est aucune d'elles en particulier : elle est toutes les autres philosophies, parce que toutes ont concouru à la former; elle n'est aucune d'elles en particulier, parce qu'elle est le complément de toutes les autres. Et, comme le vrai est l'harmonie, cette philosophie porte l'empreinte du vrai ; en effet, elle ne confond et ne divise rien, mais elle met partout l'accord en assignant à chaque chose la place qui lui convient (1). »

La philosophie chrétienne est une science distincte de la théologie : elle a sa méthode, ses principes, ses conclusions; elle ne mérite ni l'accusation de *servilisme* dirigée contre elle depuis plusieurs siècles, ni le dédain dont les esprits prévenus se plaisent à l'entourer, ni l'oubli dans lequel on voulait l'ensevelir. Elle prend la révélation pour guide, surtout quand la lumière de la raison lui fait défaut ; c'est pourquoi elle porte le nom de philosophie *chrétienne*. Elle s'appelle *discipline*, parce que, loin de se révolter contre toute autorité supérieure, elle se laisse guider dans sa marche et corriger dans ses écarts (2).

(1) Salvatore Talamo, *l'Aristotélisme de la scolastique dans l'histoire de la philosophie*, 1876, p. 528-529. — Cf. Concilium Vaticanum, *Constit. fidei;* Encycl. *Æterni Patris.*

(2) Cf. outre les docteurs scolastiques du Moyen-Age, S. Talamo; Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique;* C. Jourdain; A. de

En un mot, les philosophes chrétiens, qu'ils portent le nom de Pères de l'Eglise ou de Docteurs scolastiques, ont cultivé à la fois la théologie et la philosophie, les sciences divines et humaines; ils les ont comparées, harmonisées, fortifiées les unes par les autres, sans toutefois les confondre. Là est le secret de leur force et leur titre de gloire. Il est regrettable que leur historien, M. Hauréau, ne l'ait pas soupçonné, et qu'il ait écrit ces lignes en tête d'un ouvrage, d'ailleurs remarquable à plus d'un titre : « Pourquoi les théologiens se sont-ils tant ingéniés à compliquer le mystère de Dieu par d'autres mystères? Ils ont ainsi perdu le droit d'enseigner au nom de la raison. La raison s'incline devant le mystère de Dieu, dont les théologiens ne sont aucunement les auteurs; mais comment n'aurait-elle pas la liberté de critiquer les autres, l'histoire apprenant en quels temps, en quels lieux, après quels débats ils ont été décrétés? Ce n'est pas, d'ailleurs, une liberté dont, pour notre part, nous userons dans ce livre. Nous n'y discutons pas les doctrines particulières des théologiens; nous disons simplement que la raison n'en a point affaire. On rapporte que des évêques firent écrire sur la porte d'une église où devait s'assembler un concile : *Ite foras, laïci.* J'observe scrupuleusement cette loi de police. Que les théo-

Margerie; A. Conti; de Rémusat; Baltus, *Défense des SS. Pères accusés de platonisme;* Rœsler, *Dissert. de origin. philos. eccles.;* Keil; Sanseverino; Gonzalez; Rubeis; Savarèse. — J. L. Vivès; M. Nizolius; D. Erasme; J. le Fèvre; Launoy, *de varia Aristotelis fortuna in acad. Paris.;* Tribbechonius; Luther; Baius; Jansenius; Bacon, *Novum organum;* Descartes, *Princip. philos.;* Deslandes; Baucker; Tennemann; Fouillée; Janet; Buhle; Michelet; Rousselot; Franck; Bertereau; Montet; Hue; Günther; Gioberti; etc. La plupart de ces derniers sont hostiles à la scolastique.

logiens prêchent ou délibèrent dans leur église close ; je reste dehors avec ma raison laïque, qu'en effet les choses de la foi ne concernent pas (*Hist. de la philos. scol.*, t. I, p. IV-V). » C'est pour s'être défié de la raison purement « laïque » et pour n'avoir pas séparé avec violence la théologie de la philosophie, que les docteurs du Moyen-Age ont évité les erreurs contre lesquelles le rationalisme moderne n'a pas su se prémunir. Encore moins faut-il les plaindre d'avoir possédé des « Livres sacrés (1). » La révélation a guidé leur marche; elle n'a pas entravé leur liberté. M. Cousin l'avoue lui-même, ils sont d'une étonnante hardiesse dans les hautes spéculations de la pensée. L'évidence est leur motif de certitude ou leur *criterium* universel. La vraie méthode avec son double procédé, les droits de la raison, ses limites, ses devoirs, l'objet formel des sciences divines ou humaines et les principes qui leur sont propres, se trouvent nettement définis dans leurs ouvrages. La philosophie et la théologie, dit saint Thomas, ne considèrent pas les créatures sous le même aspect : celle-là les étudie en elles-mêmes; celle-ci les envisage dans leurs rapports avec Dieu. Le philosophe recherche dans les êtres créés les propriétés qui conviennent à leur essence intime, comme par exemple l'élévation naturelle de la flamme; le théologien saisit les relations qui unissent la créature à son Auteur. Alors même que la philosophie et la théologie s'occupent de vérités semblables, elles se distinguent

(1) « Dans la Grèce, dit M. Barthélemy Saint-Hilaire (*Métaphys. d'Arist.*, p. 14), la pensée a joui d'une liberté absolue, parce qu'elle n'a pas connu de livres sacrés, gardiens du dogme national. » — « De là, noble Grèce, s'écrie M. Hauréau (*Hist. de la philos. scol.*, II[e] p., t. I, p. 5), l'incomparable majesté de toutes les œuvres que tu as transmises. Tu n'avais pas de livres sacrés ! »

encore l'une de l'autre, parce qu'elles s'appuient sur des principes tout à fait différents. La philosophie va chercher ses principes dans les causes propres et immédiates des choses; tandis que la théologie les prend dans la cause première, soit parce que Dieu les a révélées, soit parce que sa toute-puissance est infinie. De là une distinction essentielle entre les deux méthodes : dans la science philosophique, nous considérons d'abord la créature, et, de la contemplation du monde, nous nous élevons à Dieu; dans la doctrine de la foi, au contraire, nous descendons de la connaissance de Dieu à l'étude de la créature (*Som. contre les Gent.*, l. II, c. IV).

La philosophie n'est pas le partage d'un homme ou d'une époque : elle embrasse toute l'humanité et s'étend à tous les siècles. Pénétrés de cette pensée, les philosophes du Moyen-Age ont étudié la marche progressive de cette science chez les peuples anciens, en particulier chez les Grecs, et, sans s'attacher *servilement* à aucun système, ils se sont approprié les richesses que les hommes de génie avaient accumulées dans leurs ouvrages, et ils les ont utilisées avec profit. Qui songerait à leur en faire un crime? Il est inutile de le nier, plusieurs Pères de l'Église ont manifesté de la déférence pour Platon, et les scolastiques de tous les temps ont professé un grand respect pour Aristote. Celui-ci est, à leurs yeux, « non-seulement le fondateur de l'école Péripatéticienne, mais encore un des principaux philosophes de l'antiquité, le représentant le plus illustre et le plus remarquable de la pensée philosophique enfanté par le paganisme, et l'inventeur ou au moins le maître le plus complet dans presque toutes les sciences rationnelles; en un mot, Aristote est, pour eux, le philosophe par excellence (S. Tolamo, *L'Aristot. de la scolast.*). »

En résumé, la philosophie chrétienne réunit les deux conditions essentielles d'une science parfaite : le respect de toute *autorité* légitime, divine ou profane; l'usage d'une *liberté* sagement réglée et contenue dans ses limites naturelles. Elle se divise en deux grandes périodes : l'une est antérieure au siècle de saint Thomas; l'autre s'étend depuis saint Thomas jusqu'à la révolution du XVIe siècle. La première, qui fait l'objet de ce chapitre, embrasse la *philosophie des Pères de l'Église* et les *origines de la Scolastique* proprement dite.

I.

Philosophie des Pères de l'Église.

A l'époque où les apôtres et leurs successeurs faisaient la conquête du monde, le polythéisme n'était point à l'agonie, comme l'ont répété plusieurs écrivains de notre temps. Depuis que le peuple était tombé dans un grossier fétichisme et croyait que ses dieux habitaient les statues de bois ou de pierre, devant lesquelles il brûlait un encens sacrilége, le culte des idoles semblait plus affermi que jamais, et la superstition que les hommes politiques exploitaient au profit des empereurs (1), faisait pour ainsi dire une partie intégrante de la vieille civilisation romaine. D'autre part, nous avons vu, dans le chapitre précédent, que l'épicurisme, le stoïcisme, le scepticisme, le néoplatonisme comptaient de nombreux partisans, et se joignaient aux hérésies naissantes pour déclarer au christianisme une guerre sans trêve et sans merci.

(1) Cf. C. Martha, *Les Moralistes sous l'Empire romain.*

Les circonstances obligèrent donc les Pères de l'Eglise à prendre une attitude militante. Leurs ouvrages suffisent pour nous en convaincre. En général, ils n'ont pas l'allure d'un traité méthodique et de longue haleine, composé à loisir dans le silence du cabinet; le style est vigoureux et imagé, la pensée forte et incisive; les preuves sont empruntées tantôt à la théologie, tantôt à la philosophie, et le témoignage des auteurs profanes est souvent allégué à l'appui des écrivains sacrés. Parmi ces hommes, dont les noms figurent d'ordinaire au catalogue des saints, plusieurs se sont convertis au christianisme, et ont conservé de leurs habitudes ce que la religion ne défend pas; d'autres se montrent plus sévères pour la philosophie païenne, et leur langage semble parfois trop absolu. Tous, cependant, ont recours aux armes que la sagesse antique leur fournit, et ils en usent soit pour attaquer les turpitudes du polythéisme, soit pour défendre les plus hautes vérités de l'ordre naturel, soit pour faire ressortir les harmonies de la foi et de la raison (1). Arrêtons-nous à étudier ces belles figures, qui, sans doute à cause de leur austère grandeur, n'ont pas trouvé grâce devant la critique rationaliste.

Les limites étroites dans lesquelles nous devons nous renfermer, ne nous permettent pas de parler de tous les hommes illustres qui ont écrit dans les huit premiers

(1) « Primi Ecclesiæ Patres et Doctores, qui satis intellexerunt, ex divinæ voluntatis consilio, restitutorem humanæ etiam scientiæ esse Christum; qui Dei virtus est Deique sapientia, et « in quo sunt omnes thesauri sapientiæ et scientiæ absconditi, » veterum sapientum libros investigandos, eorumque sententias cum revelatis doctrinis conferendas suscepere, prudentique delectu quæ in illis vere dicta et sapienter cogitata occurrerent, amplexi sunt, ceteris omnibus vel emendatis, vel rejectis. » Epist. Encycl. *Æterni Patris.*

siècles, en faveur de l'Eglise; nous nous contenterons de mentionner ceux qui ont un caractère plus exclusivement philosophique. Ils se divisent en trois groupes : les uns appartiennent à l'époque antérieure à saint Augustin; les autres au siècle du grand docteur, et les derniers aux âges suivants.

I. *Epoque antérieure à saint Augustin.* — Saint *Justin* figure au premier rang : « En tête des apologistes chrétiens, dit Mgr Freppel, vient se placer un homme dont les écrits inaugurent dignement cette période nouvelle de l'éloquence sacrée. L'élévation de son esprit, la noblesse de son caractère, la beauté de son âme lui ont valu de tout temps l'admiration générale : depuis saint Irénée jusqu'à Bossuet, tous les organes de la tradition catholique ont salué dans sa personne le type accompli du philosophe et du martyr chrétien (1). »

Il était né à Flavia Néapolis, l'ancienne Sichem et la Naplouse moderne, vers l'année 89 de notre ère. Sa famille l'éleva dans le paganisme; mais le désir ardent qu'il avait de s'instruire le porta vers des études plus sérieuses. Comme il le raconte lui-même dans le *Dialogue avec le juif Tryphon*, il étudia d'abord le stoïcisme de Zénon; dégoûté d'une philosophie dont la morale ne repose sur aucune base solide, il se mit à l'école d'Aristote,

(1) *S. Justin*, 4e leçon. — « Principalem inter illos (Apologetas) sibi locum vindicat *S. Justinus* martyr, qui posteaquam celeberrimas Græcorum Academias, quasi experiendo, lustrasset, plenoque ore nonnisi ex revelatis doctrinis, ut idem ipse fatetur, veritatem hauriri posse pervidisset, illas toto animi ardore complexus, calumniis purgavit, penes Romanarum imperatores acriter copioseque defendit, et non pauca græcorum philosophorum dicta cum eis composuit. » Encycl. *Æterni Patris.* — Cf. S. Justin, *Œuvres;* Alzog, *Man. de Patrol.;* Aubé, *S. Justin, Philos. et Martyr.*

qu'il abandonna bientôt pour suivre les leçons d'un pythagoricien ; là encore il ne trouva que mécomptes, et il se réfugia dans le platonisme comme dans un dernier asile. Cependant il ne devait pas y trouver le repos. Il était un jour sur le rivage de la mer et se livrait à ses méditations, quand un vénérable vieillard l'aborda et lui parla de la nécessité d'une révélation pour arriver à la pleine possession de la vérité. Justin obéit à cette voix, et, après de nouvelles recherches, il eut la joie de trouver dans le christianisme une doctrine assez élevée, une morale assez pure pour satisfaire la noble ambition de son esprit et les aspirations de son cœur ; aussi l'embrassa-t-il avec reconnaissance, et en devint-il le zélé défenseur. Il engagea une triple polémique contre les païens, les juifs et les hérétiques : aux uns, il démontra la fausseté du polythéisme; aux autres l'accomplissement des prophéties dans la personne de Jésus de Nazareth; aux derniers, le vice de leur méthode dans l'interprétation des Livres inspirés. Il se rendit à Rome, et là, revêtu du manteau de philosophe, il prit hardiment la défense de la vérité contre Crescens le cynique. Il fut mis à mort sous le règne de Marc-Aurèle, et joignit à sa qualité de philosophe le titre glorieux de martyr.

Saint Justin nous a laissé une *Première apologie des chrétiens* adressée à Antonin le Pieux, une *Deuxième apologie* au sénat romain, et le *Dialogue avec le juif Tryphon*. Plusieurs critiques sérieux lui attribuent aussi deux *Discours aux Grecs* et un traité de la *Monarchie*. Le style de ces ouvrages se recommande en général par la clarté et la simplicité; il est parfois vif, animé, chargé d'allégories, mais le plus souvent il est calme, sans recherche, et même un peu négligé.

Comme philosophe, saint Justin ne s'attache point à

une méthode exclusive, et, malgré ses préférences pour Platon, il ne se passionne point en faveur de son école; il a recours au témoignage, à l'expérience, à la raison et aux autres moyens de certitude, pour confondre ses adversaires et défendre la vérité; mais son but n'est pas de faire triompher un système. Il conçoit Dieu comme l'exemplaire dont l'image est gravée dans la nature humaine; sa théorie sur le Verbe est empruntée à l'Evangile de saint Jean; il admet la création *ex nihilo* et attribue à la Providence le gouvernement de l'univers; il place l'homme à la tête des êtres visibles et il exalte le rôle de la liberté. Les grandes erreurs de la philosophie païenne ont disparu dans les œuvres de l'apologiste chrétien. Cependant, nous trouvons encore des lacunes dans cette doctrine à la fois si pure et si élevée. L'expression n'est pas toujours en parfaite harmonie avec la pensée, et parfois la terminologie prête à la critique; à nous en tenir au langage du célèbre philosophe, l'âme est immortelle grâce à un privilége, et non pas en vertu d'une qualité inhérente à sa nature.

Ces ombres disparaissent devant la lumière éclatante que le génie de saint Justin projette sur le IIe siècle, dont il résume le mouvement intellectuel, et si nous éprouvons un regret, en terminant cette étude, c'est de voir avec quelle partialité l'école rationaliste moderne juge le savoir et la pénétration d'un homme qui a parcouru le champ de la littérature profane, a étudié tous les philosophes de l'antiquité, et a sondé d'un œil sûr les plus profondes questions de la métaphysique (1).

(1) M. Bouchitte (*Diction. des sciences philos.*, p. 848) trouve que S. Justin manque de profondeur et de critique; volontiers il le place parmi les précurseurs de Lamennais. M. Fouillée (*La Philos. de Platon,*

Tatien d'Assyrie, Athénagore d'Athènes, Théophile d'Antioche et Hermias le philosophe fleurirent dans le même siècle.

Tatien, né en Assyrie vers l'année 130 de notre ère, se livra dès sa jeunesse à l'étude de la littérature et de la philosophie grecque; après de longs voyages, il se rendit à Rome, où il devint l'ami et le disciple de saint Justin. Il abjura les erreurs du paganisme et entreprit, à l'exemple de son maître, la défense de la vraie religion; dans ce but, il composa plusieurs ouvrages, en particulier son *Discours contre les Grecs*. Il quitta Rome pour échapper aux poursuites de Crescens, et retourna dans sa patrie, où il mourut vers l'année 176. Sa conversion, comme l'observe M. Bertereau, « fut le résultat d'une étude longue et sérieuse de toutes les religions et de toutes les sectes philosophiques; » mais il ne sut pas se garder contre les funestes penchants de sa nature. Sévère jusqu'à l'excès, il exagère la sainte austérité de la morale évangélique, condamne le mariage et interdit l'usage du vin; d'une rigueur outrée dans la polémique, il réprouve sans distinction et sans réserve toute la philosophie des Grecs et des Romains; attaché à son propre sens avec opiniâtreté, il reste sourd à la voix de l'Eglise et meurt dans l'hérésie. Comme philosophe, il a des qualités incontestables; mais sa doctrine est entachée d'erreurs. Il parle du Verbe en termes obscurs et paraît subir l'influence de Philon; il admet sur les âmes des opinions étranges, qui rappellent les rêveries des gnos-

l. V) l'accuse de platonisme et ne voit dans sa doctrine qu'une transformation des théories de Philon et de Plotin. M. Vacherot dénature la pensée de S. Justin sur le Verbe de Dieu (*Histoire de l'École d'Alexandrie*).

tiques : « Il y a, dit-il, des âmes dans les astres, dans les anges, dans les plantes, dans les hommes, dans les animaux, et bien que l'âme soit la même en tous, elle a cependant des différences (*Orat.*, c. XII).

La vie d'*Athénagore* nous est à peu près inconnue; mais, si nous le jugeons d'après ses ouvrages, il remplace par des qualités brillantes les défauts que nous avons reprochés à Tatien : son *Apologie* adressée à l'empereur Marc-Aurèle et son traité de la *Résurrection* (1) sont écrits dans un style calme et modéré; la beauté de l'ordonnance en rend la lecture facile, et la franchise du langage dénote un noble caractère.

Selon toute apparence, Athénagore était d'Athènes. Cette cité, que les noms de Socrate, de Platon et d'Aristote avaient illustrée, devait dans les desseins de la Providence devenir un des centres de la philosophie chrétienne. Déjà Quadratus et Aristide s'étaient distingués par leur science et leur dévouement; mais Athénagore les dépassa pour l'étendue de son savoir et l'habileté de sa polémique. Il aime de préférence à se placer sur le terrain de ses adversaires et à les réfuter par leurs propres armes ; comme saint Justin, il apprécie la philosophie païenne avec une sage modération, et il allègue souvent l'autorité de Platon. Non content de rejeter l'accusation d'athéisme portée contre les chrétiens, il développe les preuves rationnelles de l'existence et de l'unité de Dieu : « Non, dit-il, nous ne sommes point des athées, nous qui reconnaissons un Dieu increé, éternel, indivisible, impassible, incompréhensible et immense. » Ce Dieu, ajoute-t-il, « a créé une légion d'anges ou de ministres, et, pour maintenir l'harmonie dans le ciel et

(1) *Legatio pro christianis; De resurrectione mortuorum.*

dans le monde, il les a distribués et ordonnés par son Verbe. » Il parle avec éloge de la morale chrétienne, et dit que personne ne peut être criminel sans mentir à l'Evangile.

Théophile, sixième évêque d'Antioche, s'appliqua surtout à combattre les gnostiques dans la personne de Marcion et d'Hermogène. Ses trois livres à *Autolyque* renferment, outre l'apologie du christianisme, des détails intéressants sur la possibilité de connaître Dieu par les seules lumières de la raison, sur la création de l'univers et la sagesse de la Providence. Mais, tout en reconnaissant les forces de l'esprit humain et l'utilité de la philosophie, il exalte en termes saisissants le bienfait de la révélation : « Comme la mer, si elle n'était point alimentée par l'affluence des fleuves et des sources, serait depuis longtemps desséchée par les sels qu'elle renferme; ainsi le monde, s'il n'avait pas eu la loi de Dieu et les prophètes pour répandre sur lui la justice, la douceur, la miséricorde et la doctrine de la vérité, aurait vieilli dans le mal depuis longtemps, et serait étouffé dans la multitude des péchés. Comme il y a dans la mer des îles habitables, pourvues d'eau douce, fertiles, avec des rades et des ports propres à servir de refuge à ceux qui sont battus de la tempête; de même Dieu a distribué dans l'univers, comme sur une mer orageuse, les différentes églises, comme autant d'îles sûres et commodes où se conserve le dépôt de la saine doctrine et où se réfugient tous ceux qui veulent se sauver du naufrage et se dérober aux foudres de la justice divine (liv. II, c. XIV). »

Hermias est connu par son opuscule intitulé : *Les philosophes grecs raillés*. Pour confondre la fausse sagesse des païens, il met en parallèle les opinions contradic-

toires des philosophes sur l'essence de l'âme, le souverain bien, l'immortalité, la métempsycose et les premiers principes. De ces contradictions, il fait ressortir les incertitudes de la science et la faiblesse de la raison.

Un autre philosophe, venu de l'Orient comme Justin, illustra le siége de Lyon. Il s'appelait *Irénée* (1). Smyrne fut le berceau de ses jeunes années, et son éducation fut confiée à deux saints, Papias et Polycarpe. La date de son arrivée dans les Gaules doit être fixée vers l'an 177, et son glorieux martyre se rapporte à l'année 202, sous le règne de Septime-Sévère. Les philosophes païens et les poëtes de l'antiquité ne lui étaient pas moins familiers que les théologiens, et il a mérité de la bouche de Tertullien d'être appelé un « explorateur infatigable de toutes les doctrines (*Adv. Valent.*, c. v). » Bossuet, à son tour, nous l'a désigné comme le « lien de l'Orient et de l'Occident (*Défense de la trad.*, p. II, liv. VIII, ch. XVII). » De ses nombreux ouvrages, il nous reste le grand traité *Contre les hérésies* et des *Fragments* conservés dans Eusèbe et dans saint Jérôme.

Irénée représente, avec Justin et Athénagore, le mouvement de la science chrétienne dans les premiers siècles de notre ère. Justin suit la marche qui convient à l'*apologie :* il se préoccupe moins de l'ordre logique que de la force du raisonnement. Athénagore accorde plus de soin à la méthode, et ses conclusions se suivent et

(1) Cf. Mgr Freppel, *Saint Irénée;* Alzog, *Manuel de Patrologie;* dom Gervaise; l'abbé Prot. — « Neque minorem in eadem causa gloriam adeptus est *Irenæus,* martyr invictus, Ecclesiæ Lugdunensis Pontifex : qui cum strenue refutaret perversas Orientalium opiniones, gnosticorum opera per fines romani imperii disseminatas, « origines hæreseon singularum (auctore Hieronymo), et ex quibus philosophorum fontibus emanarint..... explicavit. » Encycl. *Æterni Patris.*

s'enchaînent avec harmonie. Dans Irénée, l'apologie fait place à la *controverse*, et les procédés de la science sont mis au service de la vérité contre les erreurs des gnostiques.

Le programme que l'évêque de Lyon trace à la fois au philosophe et au théologien, atteste un esprit large, un génie sûr et des connaissances étendues : « Certes, dit-il, on peut avoir plus ou moins l'intelligence de la doctrine ; mais la science ne consiste pas à changer l'objet même de la foi, à imaginer à côté de Celui qui a créé et qui conserve l'univers un autre Dieu, un autre Christ, un autre Fils unique, comme si les données de la révélation étaient insuffisantes. Voulez-vous acquérir la véritable science? Cherchez le sens caché des paraboles et appliquez-le à l'objet de la foi ; racontez de point en point les œuvres de Dieu, l'économie qu'il a établie pour le salut du genre humain. Montrez-nous combien Dieu a fait éclater sa grandeur et sa générosité dans l'apostasie des anges et dans la désobéissance des hommes; pourquoi un seul et même Dieu, en créant toutes choses, les a faites passagères ou éternelles, célestes ou terrestres; pourquoi, étant invisible, il est apparu aux prophètes, non pas d'une seule et même manière, mais tantôt sous une forme, tantôt sous une autre; pourquoi il a établi plusieurs alliances avec les hommes et quel est le caractère de chacune; pourquoi, comme dit Paul, il a renfermé tous les hommes dans l'incrédulité afin de pouvoir faire miséricorde à tous ; pourquoi le Verbe s'est incarné et a souffert; pourquoi le Fils de Dieu a paru vers la fin des temps et non pas au commencement. Expliquez-nous ce qu'apprend l'Écriture touchant le terme final des choses et nos destinées futures; pourquoi Dieu a fait participer à l'héritage et à

la société des saints les nations qui n'avaient plus d'espérance ; comment il pourra se faire que cette chair mortelle se revête d'immortalité et devienne incorruptible de corruptible qu'elle était; comment Dieu a fait sien un peuple qui n'était pas son peuple; comment celle qui n'était pas aimée est devenue l'objet de son amour, et l'épouse délaissée, plus féconde que celle qui avait un époux. C'est à la vue de ces choses et d'autres semblables que l'Apôtre s'écriait : O profondeur des trésors de la sagesse et de la science de Dieu! que ses jugements sont incompréhensibles et ses voies impénétrables (*Adv. Hæres.*, l. I, c. x, 3). »

Dans sa controverse contre le gnosticisme qui désolait l'Église et avait envahi le sud de la Gaule, Irénée démontre d'abord l'existence d'un seul Dieu, principe et fondement de toutes choses; ensuite il attaque avec une verve spirituelle les opinions singulières de Valentin sur les éons, sur la métempsycose et la pluralité des cieux; il blâme aussi l'abus de la méthode allégorique et en fait ressortir les fausses conséquences. Il parle en termes formels de l'union de l'âme et du corps : « Le corps, dit-il, n'est pas plus fort que l'âme; c'est l'âme, au contraire, qui anime le corps et le gouverne : elle est son principe vital. Le corps ressemble à un instrument, tandis que l'âme possède l'intelligence de l'artiste (liv. II, ch. xxxiii, n. 4). » Il exalte avec force la liberté morale, et il établit l'unité de l'espèce humaine contre ses adversaires, qui admettaient l'homme psychique et l'homme pneumatique. Enfin, la philosophie, non moins que la théologie, doit remercier saint Irénée d'avoir établi avec précision la nature et la valeur de la tradition soit divine, soit humaine.

Chose digne de remarque! La philosophie chrétienne

naît et grandit dans tous les centres où la philosophie païenne a des écoles et attaque le christianisme avec plus de violence. Nous avons suivi ses progrès à Athènes, à Rome, à Lyon ; nous la retrouvons encore sur les rives du Nil et sur les plages de l'Afrique : Pantène, Clément et Origène fleurissent à Alexandrie, Tertullien et Cyprien à Carthage, Arnobe à Sicca, Lactance à Nicomédie.

« Centre de l'érudition juive et païenne, foyer d'opinions philosophiques et d'hérésies nombreuses, Alexandrie sentit bientôt le besoin d'une institution scientifique qui fournirait aux clercs et aux laïques chrétiens des moyens de défendre leur croyance contre les attaques des païens et des juifs, et contre les subtilités des hérétiques (1). » *Pantène* est regardé comme le premier chef de cette savante institution. Sa vie nous est inconnue, et nous n'avons de ses leçons verbales que des fragments épars ; mais la tradition s'accorde à louer sa vertu et sa science. Il eut pour successeur, au IIIe siècle, Clément d'Alexandrie, Origène, Héraclas, Denis le Grand, Pierius, Théognoste et Pierre le martyr ; au IVe siècle, Didyme l'aveugle et Rhodon. Nous ne parlerons que des deux premiers.

Titus Flavius *Clément* était d'Athènes, d'après les uns, ou d'Alexandrie, selon les autres. Il parcourut dans ses études tous les systèmes philosophiques et religieux ; mais, ne trouvant pas le calme et la satisfaction qu'il désirait, il se fit disciple de saint Pantène et em-

(1) Alzog, *Manuel de Patrologie*, p. 144. — Cf. Mgr Freppel, *Clément d'Alexandrie;* Eusèbe, *Hist.;* Dom Cellier; Cave; Guerike, *De schola quæ Alex. floruit catech.* — Hasselbach; Jules Simon, *École d'Alexandrie;* Redepenning, *Vie et doctrine d'Origène ;* Dæhm; Vacherot; etc.

brassa le christianisme. Vers l'an 190, il succéda à son maître comme chef de l'école d'Alexandrie. En 202, il fut obligé de prendre la fuite, pour se soustraire à la persécution de Septime-Sévère; il vécut encore plusieurs années, et mérita par la pratique de toutes les vertus la haute réputation de sainteté, dont les peuples de l'Orient ont environné sa mémoire. Avec l'exemple d'une vie pleine de mérite, il nous a légué l'*Exhortation aux Grecs*, le *Pédagogue*, les *Stromates* ou *Tapisseries*, l'opuscule sur le *Salut des riches* et plusieurs *Fragments*, en particulier les *Hypotyposes* ou *Esquisses* de Logique.

Ces écrits suffisent pour assurer au *Didascalée* une supériorité incontestable sur les autres écoles d'Alexandrie. Ils renferment une belle encyclopédie des sciences divines et humaines, et, à part quelques ambiguités sur la nature et la légitimité des motifs qui régissent nos actions, ils sont d'une parfaite orthodoxie. Le style laisse cependant à désirer : il est parfois obscur et diffus. La liaison des idées n'est pas toujours facile à saisir, et les transitions ne sont pas ménagées avec art. Cependant, comme nous l'avons dit, le chef du Didascalée est profondément philosophe, et « il est rare de rencontrer un esprit plus systématique sous des formes moins régulières (M[gr] Freppel). » Il se propose avant tout de mettre en évidence l'accord merveilleux qui existe entre la raison et la foi (1). Dans ce but, il montre que l'Évangile est une excellente préparation à la science et que la pureté du

(1) « Nemo autem non novit *Clementis* Alexandrini disputationes, quas idem Hieronymus sic, honoris causa, commemorat : « Quid in illis indoctum? imo quid non de media philosophia est? » Multa ipse quidem incredibili veritate disseruit ad condendam philosophiæ historiam, ad artem dialecticam rite exercendam, *ad concordiam rationis cum fide conciliandam* utilissima. » Encycl. *Æterni Patris.*

cœur dispose l'esprit à recevoir la lumière de la vérité (*Pédagogue*); de là le caractère de mysticisme, qui distingue son école. Il fouille ensuite dans toutes ses parties l'histoire de la philosophie païenne, et, sans être d'aucun système, il emprunte à chacun d'eux les trésors qu'il contient (*Stromates*). Mais, pour construire le vaste édifice de la science il faut un fondement solide; en d'autres termes, toute philosophie suppose la Logique. C'est pourquoi les *Hypotyposes* sont le pendant des *Stromates* dans les œuvres de Clément d'Alexandrie. Elles renferment un abrégé des règles qui doivent diriger l'intelligence dans la recherche du vrai, et, en même temps, elles nous fournissent une preuve de l'influence qu'Aristote exerçait alors au sein des écoles de philosophie. « Lorsqu'on étudie avec soin ce traité de logique, le plus ancien qui se rencontre dans la littérature chrétienne, dit Mgr Freppel, il est facile de voir que l'auteur s'est inspiré des œuvres parallèles d'Aristote, dont il extrait la substance et s'approprie les formules. Ce sera l'éternelle gloire du philosophe de Stagyre, d'avoir codifié les lois de la pensée humaine avec une sagacité et une patience d'analyse qui commandent l'admiration. Quel mouvement scientifique que cette série d'ouvrages qui s'ouvre par le traité des *Catégories*, et se ferme avec celui des *Sophismes*, embrassant ainsi toutes les formes de l'activité intellectuelle, pour les régler et les circonscrire! Certes, Clément d'Alexandrie ne se trompait pas, lorsqu'il attribuait à de tels hommes une mission providentielle; car il serait injuste de méconnaître les éminents services que leurs travaux ont rendus à la science chrétienne. Aussi les premiers écrivains de l'Église se hâtèrent-ils de mettre à profit ces ressources que Dieu leur avait préparées de longue main; et la

logique d'Aristote entra dans les écoles chrétiennes dès le jour où les progrès de la foi avaient permis de donner à l'enseignement un caractère plus scientifique. Je n'en voudrais d'autre preuve que l'exactitude scrupuleuse avec laquelle le chef du Didascalée suit les pas de ce grand maître dans l'art de raisonner. Son but est d'exposer les principes et les règles de la *Démonstration scientifique*, ἀπόδειξις ἐπιστημονική. A cet effet, il recueille différentes maximes disséminées dans les *Catégories*, les *Topiques*, et surtout dans les premières et les dernières *Analytiques* d'Aristote. Ces maximes, expression du bon sens et de la raison, il les relie entre elles, les développe, y ajoute ses propres réflexions; et de ce travail, où l'imitation n'exclut pas toute originalité, est sorti le morceau dont je parle (*Clément d'Alex.*, p. 365-367). »

Nous ne résumerons pas la doctrine de Clément d'Alexandrie; elle n'offre point de caractère spécial. Le chef du Didascalée a travaillé avec succès à cette riche encyclopédie que nous appelons la *Philosophie chrétienne*. Là est son vrai mérite et son principal titre à notre reconnaissance.

Origène continua l'œuvre de son illustre devancier (1). Alexandrie servit de berceau à son enfance. Issu d'une

(1) Cf. Origène, *Œuvres;* Mgr Freppel, *Origène;* Alzog, *Manuel de Patrol.;* Huet, *Origeniana;* De la Rue; Héfelé; Ritter, *Statistique ou Philosophie des Pères de l'Église;* Maurial; Galabert; Artaud; etc. — « Hunc (Clementem) secutus *Origenes*, scholæ Alexandrinæ magisterio insignis, græcorum et orientalium doctrinis eruditissimus, perplura eademque laboriosa edidit volumina, divinis litteris explanandis, sacrisque dogmatibus illustrandis mirabiliter opportuna; quæ licet erroribus, saltem ut nunc extant, omnino non vacent, magnam tamen complectuntur vim sententiarum, quibus naturales veritates et numero et firmitate augentur. » Encycl. *Æterni Patris.*

famille chrétienne, il fut nourri dans les principes de la foi, et il eut le bonheur d'être initié à la connaissance des saintes Lettres, sous la conduite de deux maîtres expérimentés, Pantène et Clément. Sa belle intelligence embrassa en même temps le cercle de toutes les connaissances humaines. A peine avait-il atteint sa dix-huitième année, quand l'évêque Démétrius le nomma chef de l'école chrétienne d'Alexandrie. C'était en 203. Le jeune professeur possédait les qualités les plus brillantes : l'étendue de son savoir était rehaussée par l'éclat de ses vertus; son langage, malgré les vices d'une terminologie encore indécise, était clair, abondant, sans recherche; son enseignement comprenait la grammaire, la rhétorique et la dialectique, les sciences naturelles et exactes, la philosophie spéculative et pratique, le dogme, la morale évangélique et l'Écriture sainte; son cœur tendre et affectueux était accessible à toutes les saintes amitiés; son dévouement ne connaissait point de borne; son amour pour la vérité lui fit entreprendre les voyages de Rome, d'Antioche, de Césarée, d'Athènes, de Nicomédie, de Bostra et de Tyr; sa plume féconde a produit des ouvrages si nombreux, que la vie d'un homme ne suffirait pas pour les parcourir. Faut-il s'étonner qu'un génie de cette trempe ait occupé le premier rang parmi les écrivains de son époque! Les païens et les chrétiens se groupaient autour de sa chaire, et les personnages les plus élevés en dignité ambitionnaient l'honneur de le voir et de l'entendre. Mais, d'autre part, il rencontra de vives résistances, et il alluma contre sa personne et surtout contre ses écrits une guerre qui ne s'éteignit point à sa mort. Enfin, après une carrière si laborieuse, cet homme « de *diamant* et d'*airain*, » comme on l'appelait, mérita, dans la persécution de Décius, le

titre de « confesseur *magnanime*, » et mourut à Tyr, en 254, à la suite des mauvais traitements qu'il avait endurés.

Parmi les ouvrages d'Origène, les uns, comme les *Hexaples*, sont des travaux d'exégèse; les autres, par exemple, les huit livres *Contre Celse*, sont consacrés à l'apologétique et à la polémique; les traités des *Principes*, du *Libre arbitre*, de la *Résurrection* et de la *Pâque*, renferment l'exposition dogmatique des plus hautes questions de la théologie et de la philosophie; enfin, le traité de la *Prière*, l'*Exhortation* aux martyrs et les *Lettres* contiennent les préceptes de morale que le chef du Didascalée enseignait à ses disciples et qu'il mettait lui-même en pratique avec un zèle imprudent et une rigueur exagérée. Cette vaste encyclopédie n'est pas seulement le fruit d'un labeur prodigieux, elle atteste un génie de premier ordre; elle n'est pourtant pas sans défaut, si nous la jugeons telle que les siècles nous l'ont transmise.

Origène est supérieur à Clément d'Alexandrie pour la sévérité de la méthode, et l'enchaînement des conclusions; ses transitions sont ménagées avec un art plus soutenu; il comble les lacunes qui se trouvent dans les œuvres de son maître; en un mot, il perfectionne, sans toutefois l'achever, l'édifice de la science chrétienne. Mais, au point de vue doctrinal, il est moins sûr que son prédécesseur : dans le domaine de la spéculation, il s'écarte trop de la route frayée par l'enseignement traditionnel, et son vol téméraire l'expose à des chutes lamentables; en morale, sa droiture d'âme peut défier tout soupçon ; cependant il est impossible d'approuver tous ses actes, et sa conduite justifie assez les censures portées contre sa personne.

Comme philosophe, Origène est imbu des idées de

Platon, et toute sa méthode accuse de fortes tendances vers l'idéalisme. S'il confesse avec l'Eglise le dogme de la création, il pense, avec le fondateur de l'Académie, que la production d'une série indéfinie de mondes est une conséquence rigoureuse de la puissance, de l'activité et de la bonté divines. Partant de ce faux principe, que nous retrouverons plus tard à la base du système de M. Cousin, le chef du Didascalée enseigne l'éternité de la création et la préexistence des âmes. A l'origine, dit-il, tous les êtres raisonnables possédaient le même degré de perfection; l'inégalité des conditions a été le résultat du bon usage ou de l'abus du libre arbitre. Dans la crise universelle, déterminée par la créature elle-même, les intelligences célestes se divisent en quatre classes : les anges, les démons, les esprits sidéraux et les âmes humaines. Ces dernières, enfermées dans des corps en punition de leurs péchés, forment le monde que nous habitons; l'une d'elles a mérité par ses actes d'être unie au Verbe de Dieu, et, grâce à la Rédemption, tout sera restauré dans le Christ et par le Christ. Ici surtout, nous distinguons deux hommes dans Origène : le catéchiste chrétien qui veut rester fidèle à son symbole, et le philosophe platonicien qui hésite sur les destinées de l'homme. Tantôt l'auteur du *Periarchon* semble admettre que le corps sera un jour anéanti et que tous les esprits, même les démons, seront rétablis dans leur état primitif; tantôt il paraît croire à une série de migrations successives, qui rappellent les rêveries de la métempsycose; ailleurs il enseigne que l'âme ne saurait exister sans un corps plus ou moins subtil, et il parle de la résurrection comme d'une vérité conforme en même temps à la foi et à la raison. Ces erreurs et ces hésitations, comme l'observe Mgr Freppel, « trouvent leur

excuse dans l'absence de décisions rigoureuses sur certains points de doctrine pendant les trois premiers siècles ; et enfin, dans l'intention que révèlent ces exercices de l'esprit, travail de pure spéculation où n'entre aucunement le dessein de vouloir donner des solutions certaines et définitives (*Origène*, t. II, p. 108) (1). »

Pendant que l'Eglise grecque faisait d'Alexandrie un des principaux centres de la philosophie chrétienne, Carthage, appelée la Rome et l'Athènes de l'Afrique, possédait des écoles florissantes où la jeunesse pouvait recevoir une brillante éducation. C'est là que nous trouvons le jeune Tertullien, à l'époque où Clément suit encore les leçons de saint Pantène (2).

Tertullien joignait à un génie exceptionnel une imagination brillante, un caractère vif, et une ardeur soutenue dans le travail. Sa longue carrière, qui s'étend de 160 environ à 245, se divise en trois périodes différentes. Dans la première, Tertullien, encore attaché au paganisme, dirigea sa prodigieuse activité vers l'étude des lettres profanes, et manifesta, paraît-il, de l'inclination pour l'éloquence du barreau ; dans la seconde, la cons-

(1) Alzog attribue une grande partie des erreurs que nous avons signalées à l'influence du néoplatonisme ; il prétend même que l'auteur du *Periarchon* avait suivi les leçons d'Ammonius Saccas, avec Longin et Plotin. Mais il confond Origène le païen avec le chef du Didascalée (cf. *Manuel de Patrol.*, n. 156).

(2) Cf. Tertullien, *Œuvres;* Mgr Freppel, *Tertullien;* Alzog, *Man. de Patrol.;* de Pamelius ; Le Nourry ; Œhler ; Charpentier, *Etudes hist. et litt. sur Tertullien;* de Margerie, *De Q. S, F. Tertullian. Opuscul.* — « Pugnat cum hæreticis *Tertullianus* auctoritate sacrarum Litterarum; cum philosophis, mutato armorum genere, philosophice; hos autem tam acute et erudite convincit, ut iisdem palam fidenterque objiciat : « Neque de scientia, neque de disciplina, ut putatis, æquamur. » Encycl. *Æterni Patris.*

tance généreuse des martyrs, l'évidente absurdité du polythéisme et la majesté imposante du christianisme agirent puissamment sur sa haute intelligence et amenèrent sa conversion ; dans la troisième, sa bouillante nature l'entraîna loin des bornes de la vérité, et le fit glisser sur la pente de l'erreur : après avoir exercé sa verve intarissable contre les vices des païens, il se jeta dans le parti de Montan, taxa de faiblesse et même de crime ce que la foi autorise ou tolère, et, fermant les yeux à la lumière qu'il avait défendue avec tant d'ardeur, il vécut longtemps dans l'hérésie, peut-être même y persévéra-t-il le reste de ses jours.

Les ouvrages qui nous restent, nous donnent une idée de son génie et de son activité : ils embrassent dans leur ensemble tous les horizons de la science et toutes les phases de la vie. Les uns, en particulier l'*Apologétique* au Sénat romain, les deux livres *Aux Nations*, le *Témoignage de l'Ame*, l'écrit *A Scapula* et le traité *contre les Juifs*, sont destinés à l'apologie du christianisme; les autres, par exemple les *Prescriptions contre les hérétiques*, le traité du *Baptême*, les livres *contre Marcion*, *contre les Valentiniens*, *contre Hermogène* et *Praxéas*, sont des travaux de polémique; plusieurs, comme l'exhortation *Aux martyrs*, *les Spectacles*, *la Couronne et la Fuite dans la persécution*, les traités de l'*Idolâtrie*, de la *Patience*, du *Jeu*, renferment des préceptes de morale et des conseils pratiques pour la direction de la vie.

Le style de Tertullien, dit le docteur Alzog, « se ressent de la raideur et de l'âpreté de son caractère, et nul écrivain n'a mieux justifié que lui ce proverbe : *Le style c'est l'homme.* Rarement aussi on trouvera réunis ailleurs une impétuosité si vive, une dialectique si claire et si puissante, une éloquence si victorieuse unie à tant de

sel et de causticité (*Man. de Patrol.*, p. 179). » Oui, le style où se reflète l'âme de Tertullien a des défauts; mais quelle austère grandeur dans la structure de ces périodes; quelle vivacité dans ce coloris; quelle vigueur dans cette marche, ou plutôt quelle rapidité dans ce torrent! « Chaque mot renferme une idée, dit Vincent de Lérins, et chaque idée est une victoire (*Commonit.*, c. XVIII). » Il y a même tel traité, par exemple la *Couronne du soldat*, qui peut être regardé comme un vrai chef-d'œuvre littéraire.

Il faut surtout reprocher à l'apologiste de Carthage les écarts de son imagination, son aveugle crédulité pour les fables des Montanistes, son rigorisme outré, l'idée qu'il s'était faite des conditions de la nature humaine et le manque de mesure dans les attaques violentes dirigées contre ses ennemis. Veut-il faire le portrait de Marcion, il le représente comme « un homme plus hideux qu'un Scythe, plus inhumain qu'un Massagète, plus audacieux qu'une amazone, plus obscur qu'un nuage, et plus fallacieux que l'Ister. » Il ne traite pas la philosophie avec plus d'égard : c'est une hérésie; une œuvre des démons; le désir de connaître est une curiosité criminelle; les philosophes sont les patriarches de l'erreur; Socrate lui-même est un misérable sophiste.

Grâce à une heureuse contradiction, Tertullien blâme la philosophie, mais il est philosophe dans toute l'acception du mot. Il s'appuie non-seulement sur les données de la foi, mais aussi sur les lumières de la raison, quand il veut réfuter le polythéisme, prouver l'existence et les attributs de Dieu, expliquer l'origine et l'harmonie de l'univers, la nature de l'âme, son union avec le corps et sa destinée future; il poursuit ses adversaires et les combat avec leurs propres armes. Il n'aime pas, comme

Origène, les hautes spéculations de la pensée, mais son génie est plus positif et plus pratique : le catéchiste d'Alexandrie se perd, à la suite de Platon, dans les subtilités de la métaphysique ; l'apologiste de Carthage semble préférer l'inflexible dialectique d'Aristote, et il dépasse, comme moraliste, le chef de l'école stoïcienne.

Que faut-il penser de l'accusation portée contre Tertullien? On lui reproche de faire de notre âme une « substance corporelle; » d'attribuer « un corps » à Dieu lui-même ; en un mot, d'enseigner que toute substance est un corps : « *Quum ipsa substantia corpus sit cujusque* (*Adv. Hermog.*, c. xxv). » (Cf. Artaud, *Dictionn. des sciences philos.*, 1716, et H. Martin.) Il est hors de doute que Tertullien a une haute idée de Dieu et de l'homme, cet *animal sublime*, comme il l'appelle ; d'ailleurs, il distingue nettement deux sortes de substances : les unes matérielles, les autres spirituelles. Il faut donc conclure avec saint Augustin et les interprètes les plus autorisés, que Tertullien prend le mot *corps* non pas comme synonyme de *chair* ou de *matière*, mais dans le sens d'une *réalité;* en d'autres termes, « il se sert de cette expression pour faire voir que l'âme est une réalité, et non pas quelque chose de vide ou d'inconsistant, ni une simple qualité. » Son erreur, en psychologie, est d'avoir soutenu le traducianisme.

Résumons cette étude en citant les paroles de Vincent de Lérins : « Ce qu'Origène est pour les Grecs, Tertullien l'est pour les Latins : il tient le premier rang parmi nos écrivains. Où trouver plus de doctrine que dans cet homme? un esprit plus exercé aux choses divines et humaines? Philosophie, écoles philosophiques, origines, luttes et opinions de sectes, histoire et arts, il a tout embrassé avec une étendue d'esprit merveilleuse. La

force et la véhémence de son génie sont telles, qu'il perce ses adversaires comme d'un fer acéré, ou les écrase de son poids. S'agit-il des qualités du discours, qui pourrait égaler l'éloge au mérite? Les raisons s'y pressent avec un enchaînement qui entraîne de son côté ceux-là même qu'il ne parvient pas à persuader. Autant de mots, autant de sentences, autant de victoires. Ils le savent, ceux dont il a foudroyé les blasphèmes dans ses nombreux écrits, les Marcion, les Apelle, les Praxéas, les Hermogène, les juifs, les païens, les gnostiques et tant d'autres. Et pourtant, après tous ces travaux, il n'a pas su rester fidèle au dogme catholique, c'est-à-dire à la foi ancienne et universelle; vers la fin de sa vie, il se mit à soutenir des opinions nouvelles avec plus d'éloquence que de bonheur, méritant ainsi le reproche que lui adresse le bienheureux confesseur Hilaire : par ses erreurs dernières, il a diminué l'autorité de ses premiers écrits (*Commonit.*, c. XVIII). »

Un autre génie puissant illustra la ville de Carthage. Saint *Cyprien* (1), né d'une famille notable, professa d'abord la rhétorique avec éclat; il embrassa le christianisme, vers l'an 246, et bientôt après il fut élevé sur le siége de Carthage. Il mourut martyr, en 258. Sa sentence portait ces mots : « Cyprien, ennemi des dieux de Rome, sera décapité. » Parmi ses nombreux ouvrages, citons les traités *De la Grâce de Dieu*, *De la Vanité des idoles*, *Des Témoignages contre les Juifs*, *De la Mortalité*, *De l'unité de l'Eglise*, *de l'Aumône*, *de l'Oraison dominicale*.

(1) Cf. S. Cyprien, *Œuvres;* Mgr Freppel, *Saint Cyprien;* Alzog, *Man. de Patrol.;* Pontius, *Vita S. Cypr.*; D. Méran; Tillemont; D. Cellier; Mœhler; Rettberg; Gœtt; Reithmeier, *Hist. de S. Cyprien.*

Saint Cyprien a un style naturel, parfois trop délayé et chargé d'épithètes; sans être aussi véhément que Tertullien, il s'élève souvent à une haute éloquence, et, s'il prend l'auteur de l'*Apologétique* pour modèle et pour « maître, » il peut dire, comme l'observe saint Jérôme : « *Admiramur ingenium, damnamus hæresim.* » A l'exemple des autres Pères de l'Eglise, il s'applique à démontrer l'existence et l'unité d'un Dieu, créateur et maître de l'univers; il oppose surtout la sage économie de la Providence au destin aveugle des païens. C'est la preuve que le polythéisme était toujours vivant et que la controverse restait, au IIIe siècle, sur le même terrain que dans les âges précédents. Il faut en dire autant de l'époque où vécurent Arnobe et Lactance.

Arnobe (1), issu d'une famille païenne de l'Afrique proconsulaire, professa d'abord les lettres et la philosophie à Sicca; plus tard, il se convertit à la religion chrétienne et composa ses *Disputes contre les Gentils*, en témoignage de sa foi. La date de sa mort ne doit pas être fixée avant l'année 325. Son style est fleuri et animé; sa polémique contre les fausses divinités du paganisme ne manque ni de vigueur, ni d'intérêt. Mais, à l'époque où il écrivit ses *Disputes*, il n'était pas versé dans l'étude du christianisme, et sa philosophie est entachée de graves erreurs : il parle de Dieu, de l'âme et du monde en termes vagues et obscurs; il prétend que l'âme tient son origine d'une puissance inférieure à Dieu; non content de soutenir le dualisme, il appelle sacriléges ceux qui attribuent à Dieu la création du monde et de l'homme.

(1) Cf. Arnobe, *Œuvres;* Alzog, *Man. de Patrol.;* Le Nourry, *Dissert.,* dans Migne; Mœhler; Stœckl, *Hist. de la philos. de l'ère patrist.;* Wœrter, *Théorie de la grâce et de la liberté.*

Lactance (1), contemporain et disciple d'Arnobe, professa la rhétorique à Nicomédie, sous l'empereur Dioclétien. Il embrassa le christianisme, à l'exemple de son maître, et composa pour la défense de la vérité les *Institutions divines*, les deux traités de l'*Ouvrage* et de la *Colère* de Dieu, l'écrit sur la *Mort* des persécuteurs et le poëme sur la *Passion* du Seigneur. Il fut envoyé à Trèves, pour faire l'éducation de Crispus, le fils de Constantin. Il mourut vers l'an 325. L'élégance et la pureté de son style lui ont valu le titre de Cicéron chrétien. Il possède en effet les brillantes qualités de l'Orateur romain ; mais il partage aussi ses défauts : il manque de profondeur et de concision. Il énumère avec complaisance les erreurs et les turpitudes du polythéisme; mais il est, en général, moins vigoureux et moins habile dans l'exposition de la vérité. Comme Arnobe, il est plus versé dans la connaissance de la philosophie païenne, que dans l'étude des dogmes révélés; aussi n'est-il pas regardé comme une autorité sûre en matière de foi, et ses ouvrages renferment-ils un grand nombre d'erreurs.

Lactance se propose de montrer l'accord de la philosophie avec la religion : « Il n'y a pas de religion sans sagesse, et pas de sagesse sans religion, dit-il, en tête des *Institutions divines*. » Il invoque le témoignage des

(1) Cf. Alzog, *Man. de Patrol.;* Le Nourry et Lestocq, dans Migne; Stœckl, *Philos. de l'ère patrist.;* Wœrter; Maucroix et Basnage, *la Mort des persécuteurs;* Leuillier, *De variis Lactantii aggressionibus.* — « *Arnobius* etiam, vulgatis adversus gentiles libris, et *Lactantius* divinis præsertim *Institutionibus,* pari eloquentia et robore dogmata ac præcepta catholicæ sapientiæ persuadere hominibus strenue nituntur, non sic philosophiam evertentes, ut Academici solent, sed partim suis armis, partim vero ex philosophorum inter se concertatione sumptis eos revincentes. » Encycl. *Æterni Patris.*

philosophes et des poëtes, d'Hermès Trismégiste et des Sibylles, pour établir l'unité de Dieu et le dogme de la création; il voit dans l'organisme du corps humain et dans l'harmonie de nos facultés une preuve éclatante de la puissance, de la sagesse et de la bonté de cette Providence que les épicuriens méconnaissent et que les stoïciens refusent d'adorer; il reproche aux païens de diviniser tous les vices, et il oppose au culte sacrilége des idoles la sublimité de nos rites et la pureté de notre morale : « Le cœur de l'homme, dit-il, est le plus solide et le plus indestructible de tous les temples. » Mais il parle en termes obscurs et ambigus de l'éternité de Dieu, de la spiritualité, de l'union de l'âme et du corps. Il pense que, dans la méditation, l'âme descend de la tête dans le cœur, et s'y renferme comme au fond d'un sanctuaire, où les distractions ne peuvent plus l'atteindre.

En un mot, Lactance appartient encore à une époque de formation. Il a travaillé avec les Justin, les Athénagore, les Irénée, les Clément d'Alexandrie, les Origène et les Tertullien, à ébaucher l'Encyclopédie des sciences chrétiennes, et à recueillir les richesses des siècles passés. Pour mettre la dernière main à une œuvre aussi vaste, il fallait le génie d'Augustin.

II. *Le siècle de saint Augustin* (1). — Le siècle de saint Augustin mérite de prendre place parmi les grands siècles de l'humanité. Dans l'*Eglise grecque*, nous voyons

(1) Cf. S. Augustin, *Œuvres*, édition des Bénédictins; Alzog, *Man. de Patrol.;* Nourrisson, *la Philosophie de S. Aug.;* Villemain; Saisset; Ferraz; Sadous; Bersot; Bouchitte; Possidius, *Vie de S. Aug.;* Poujoulat, *Vie de S. Aug.;* Bougaud, *Vie de sainte Monique;* Kloth, *S. Augustin;* Bindemann; Bœhringer; Stœckl; Huber; Michelis et Ritter, *Hist. de la Philos.*

fleurir saint Athanase, l'invincible champion de la vérité contre l'arianisme; saint Basile le Grand et saint Grégoire de Nysse, ces deux types immortels de l'amitié chrétienne; saint Grégoire de Nazianze, si remarquable par l'exactitude de sa doctrine; saint Ephrem, surnommé le docteur des Syriens; saint Jean Chrysostome, ou le prince des orateurs; saint Epiphane, Némésius, Synésius et Théodoret.

Saint *Athanase* et saint *Jean Chrysostome* ont parlé de l'âme humaine et des attributs divins dans un langage qui ne laisse rien à désirer pour l'ampleur et la subtilité. *Basile le Grand, Grégoire de Nysse* et *Grégoire de Nazianze* appartiennent à cette école d'Athènes que tant de noms illustres ont immortalisée. Après avoir parcouru le cercle des études littéraires et philosophiques, ils consacrèrent leur science à réfuter les hérésies et à défendre la religion chrétienne (1). *Ephrem*, qui releva la réputation de l'école d'Édesse, mérite de figurer parmi les philosophes moralistes des premiers siècles. Saint *Epiphane*, évêque de Salamine, s'est rendu célèbre par ses attaques contre les amis et les défenseurs d'Origène.

Nous devons à *Némésius*, évêque d'Émèse en Phénicie, un traité de la *Nature de l'homme*. Cet ouvrage est d'une

(1) « Quæ autem de anima humana, de divinis attributis, aliisque maximi momenti quæstionibus, *magnus Athanasius* et *Chrysostomus* oratorum princeps, scripta reliquerunt, ita, omnium judicio, excellunt, ut prope nihil ad illorum subtilitatem et copiam addi posse videatur. — Et ne singulis recensendis nimii simus, summorum numero virorum, quorum est mentio facta, adjungimus *Basilium magnum* et utrumque *Gregorium*, qui, cum Athenis, ex domicilio totius humanitatis, exiissent philosophiæ omnis apparatu affatim instructi, quas sibi quisque doctrinæ opes inflammato studio pepererat, eas ad hæreticos refutandos, instituendosque christianos converterunt. » Encycl. *Æterni Patris*.

haute portée, parce qu'il nous donne une idée précise de la *psychologie* à la fin du IVe siècle. L'auteur, dont le langage est clair et élégant, enseigne avec Aristote que l'homme est composé d'un corps et d'une âme : le corps résume en lui-même toutes les perfections de la nature organisée; l'âme est le principe de la vie rationnelle, animale et végétative; créée à l'image de Dieu, elle jouit de la liberté; elle est immortelle. Chaque page de ce traité élémentaire renferme des aperçus curieux, des observations justes et des connaissances profondes sur l'intelligence et la volonté, sur la nature et l'acte de la sensibilité, sur les appétits inférieurs, en particulier l'amour et la haine, sur la nutrition et la *circulation* du sang (ch. XXIV; cf. Schœll), sur la gradation des êtres et la constitution de l'univers.

Quand on se rappelle que Némésius écrit non pas pour des savants, mais « pour le plus grand nombre (ch. I), » on est forcé de convenir que la philosophie d'Aristote, loin d'être inconnue pendant les premiers siècles de notre ère, jouit déjà d'une haute célébrité dans les écoles chrétiennes.

Synésius, évêque de Ptolémaïs, nous a laissé, dans ses *Lettres* et ses *Hymnes*, de belles pages sur la métaphysique et la morale. Son éloquence est persuasive; son style, parfois sublime, incline trop vers la diction poétique : « Ses lettres, dit Photius, sont pleines de charmes et de douceur, avec des pensées fortes et abondantes. » Son langage nous révèle un ancien disciple de l'école d'Alexandrie; mais son admiration pour Hypatie et sa pente naturelle vers le mysticisme ne l'entraînent pas dans les erreurs des néoplatoniciens. Le passage suivant, extrait de ses *Hymnes*, nous montre son amour de la sagesse : « Pour moi, dit-il, qu'il me soit donné de couler

une vie tranquille et sans bruit, ignoré des autres, et connaissant les choses de Dieu. Puissé-je avoir la sagesse, guide habile de la jeunesse, guide habile de la vieillesse, reine habile de la richesse! »

Théodoret, évêque de Cyr, est l'un des auteurs qui nous ont conservé les détails les plus curieux et les plus instructifs sur la vie et la doctrine des philosophes. *Eusèbe* de Césarée, qui vivait dans le siècle précédent, peut seul, sous ce rapport, lui être préféré. Ils rivalisent l'un et l'autre avec Diogène Laërce et Stobée en qualité d'érudits; ils les dépassent comme critiques.

Au sein de l'*Eglise latine*, nous voyons se dessiner les grandes figures des Hilaire de Poitiers, des Ambroise de Milan et des Jérôme. Là théologie et l'éloquence sacrée revendiquent leurs noms à juste titre; mais leurs écrits renferment des aperçus d'une haute philosophie sur l'existence et les attributs de Dieu, sur la création et la Providence (cf. *Hexaméron* de S. Ambroise), sur l'origine de l'âme, sa nature et son immortalité.

Au-dessus de cette pléïade de grands hommes, nous voyons briller ce génie puissant qui embrasse tout le domaine de la science, attaque toutes les erreurs avec une logique invincible, pénètre toutes les profondeurs de la philosophie et se plaît sur des sommets où Platon et Aristote n'ont jamais pu s'élever. Saint *Augustin* est, avec saint Thomas, la plus belle intelligence dont l'humanité s'honore. On l'a tour à tour appelé un prodige de doctrine, l'arsenal de la vérité, le foudre de l'erreur, le siége de la sagesse, l'oracle de tous les siècles (1).

(1) « Sed omnibus veluti palmam præripuisse visus est *Augustinus*, qui ingenio præpotens, et sacris profanisque disciplinis ad plenum im-

La longue carrière d'Augustin comprend une période de soixante-seize ans, de 354 à 430; elle correspond aux règnes de Damase, d'Anastase, d'Innocent Ier et de plusieurs autres pontifes célèbres par leur science et leur sainteté; le trône impérial est tour à tour occupé par des apostats, comme Julien, et par des chrétiens ardents, comme Théodose; des commotions violentes se font sentir au sein des vastes États soumis à la domination des empereurs de Byzance, et les invasions des barbares annoncent pour un avenir prochain des catastrophes dont le retentissement se prolongera jusqu'à nos jours; le vieux polythéisme romain ne s'avoue pas encore vaincu, et l'hérésie attaque avec autant d'habileté que de hardiesse les dogmes les plus fondamentaux de la religion chrétienne; d'autre part, l'Église est sortie des Catacombes, et une jeunesse studieuse remplit les écoles de Rome, d'Athènes, d'Alexandrie et des autres cités où la philosophie païenne a jeté un éclat plus séduisant et a constamment affecté une attitude plus hostile. Ce mouvement, à la fois social et religieux, était bien fait pour passionner une âme ardente et élevée.

Augustin était né à Thagaste, le 13 novembre de l'année 354. Son père, nommé Patrice, restait encore

butus, contra omnes suæ ætatis errores acerrime dimicavit fide summa, doctrina pari. Quem ille philosophiæ locum non attigit; imo vero quem non diligentissime investigavit, sive cum altissima fidei mysteria et fidelibus aperiret, et contra adversariorum vesanos impetus defenderet; sive cum, Academicorum aut Manichæorum commentis deletis, humanæ scientiæ fundamenta et firmitudinem in tuto collocavit, aut malorum, quibus premuntur homines, rationem et originem et causas est persecutus? Quanta de Angelis, de anima, de mente humana, de voluntate et libero arbitrio, de religione et de beata vita, de tempore et æternitate, de ipsa quoque mutabilium corporum natura subtilissime disputavit? » Encycl. *Æterni Patris*.

attaché au paganisme ; mais Monique l'initia dès son bas âge à la connaissance de la religion chrétienne. Malgré les soins vigilants de cette mère, qui devait un jour obtenir sa conversion par ses prières et ses larmes, malgré les brillantes qualités dont la Providence l'avait enrichi, il ne sut pas prémunir son intelligence et son cœur contre les piéges de l'hérésie et les séductions du vice. Il nous a raconté lui-même l'histoire de ses égarements dans ses *Rétractations* et ses *Confessions*.

Il étudia la grammaire à Thagaste, les humanités à Madaure et la rhétorique à Carthage; il fréquenta le barreau dans sa ville natale; il le quitta pour professer les lettres à Carthage, à Rome et à Milan ; la parole de saint Ambroise, la lecture de Platon et l'étude approfondie des *Epîtres* de saint Paul, jointes aux pieuses sollicitations de Monique, amenèrent sa conversion; en l'année 387, il abjura le manichéisme et reçut le baptême des mains de son ami, l'évêque de Milan. Peu de temps après, il perdait sa mère à Ostie. Il regagna l'Afrique, et alla se fixer à Hippone, qu'il devait évangéliser d'abord comme simple prêtre, et gouverner ensuite en qualité d'évêque. Il partageait ses jours entre les exercices de la vie religieuse, la prédication de la parole divine et la composition de ses ouvrages. Quand il descendit dans la tombe, en 430, les Vandales assiégeaient Hippone, et semblaient attendre son trépas pour ensevelir avec lui les derniers restes de la civilisation africaine.

Parmi les nombreux écrits de saint Augustin, plusieurs, comme les trois livres contre les *Académiciens*, les traités de l'*Ordre*, de la *Grandeur* et de l'*Immortalité* de l'âme, le livre de la *Vie bienheureuse*, et les premières *Lettres*, appartiennent à la philosophie; les *Soliloques*, les *Confessions*, la *Cité de Dieu*, les livres du *Maître*, du

Libre arbitre et de la *Vraie religion*, les *Réponses*, les *Conférences* et les *Disputes*, les traités de la *Patience*, des *Mœurs de l'Église*, de la *Nature* et de la *Trinité*, intéressent à la fois la philosophie et la religion; les autres sont plus exclusivement du domaine de la Théologie et de l'Écriture sainte. Ces ouvrages, qui nous étonnent par leur étendue et leur variété, n'ont pas toujours échappé à la critique de nos contemporains : ceux-ci désireraient parfois plus de profondeur; ceux-là, un langage moins chargé d'allégories. Nous renvoyons les uns et les autres à cette page de Bossuet :

« (Saint Augustin) a des digressions, mais, comme tous les autres Pères, quand il est permis d'en avoir, dans les discours populaires, jamais dans les traités, où il faut serrer le discours, ni contre les hérétiques. Il a des allégories, comme tous les Pères, selon le goût de son siècle, qu'on a peut-être poussé trop avant, mais qui dans le fond était venu des apôtres et de leurs disciples. Les pointes, les antithèses, les rimes même, qui étaient encore du goût de son temps, sont venues tard dans ses discours. Erasme, qui sans doute ne le flatte guère, cite les premiers écrits de saint Augustin comme des modèles, et remarque qu'il a depuis affaibli son style pour s'accommoder à la coutume et suivre le goût de ceux à qui il voulait profiter. Mais après tout, que ces minuties sont peu dignes d'être relevées! Un savant homme de nos jours dit souvent qu'en lisant saint Augustin, on n'a pas le temps de s'appliquer aux paroles, tant ont est saisi par la grandeur, par la suite, par la profondeur des pensées. En effet, le fond de saint Augustin c'est d'être nourri de l'Écriture, d'en tirer l'esprit, d'en prendre les plus hauts principes, de les manier en maître et avec la diversité convenable. Après cela qu'il ait ses défauts

comme le soleil a ses taches, je ne daignerais ni les avouer, ni les nier, ni les excuser ou les défendre. Tout ce que je sais certainement, c'est que quiconque saura pénétrer sa théologie aussi solide que sublime, gagné par le fond des choses et par l'impression de la vérité, n'aura que du mépris ou de la pitié pour les critiques de nos jours, qui, sans goût et sans sentiment pour les grandes choses, ou prévenus de mauvais principes, semblent vouloir se faire honneur de mépriser saint Augustin qu'ils n'entendent pas (*Défense de la tradit.*). »

L'évêque d'Hippone n'a point laissé de *Somme philosophique ;* mais l'étude comparée de ses ouvrages, nous conduit à une double conclusion. Le génie d'Augustin, fécondé par la grâce et guidé par les lumières de la révélation, est supérieur aux plus grands génies de l'antiquité païenne. Au IVe siècle de notre ère, la *Philosophie chrétienne* a tous les caractères d'une vraie science : elle embrasse déjà dans son ensemble les principales questions de la *Logique*, de la *Métaphysique* et de la *Morale.*

Logique. — Quelle que soit l'autorité des deux opuscules sur la *Dialectique* et les *Dix Catégories d'Aristote*, saint Augustin nous dit lui-même qu'il composa sur la Dialectique un ouvrage en forme de dialogue (*Retract.*, liv. I, ch. VI), et qu'il comprit les Catégories sans difficulté et sans le secours d'un maître (*Confess.*, liv. IV, ch. VI). Malgré ses préférences avouées pour Platon (*Cité de Dieu,* l. VIII, ch. XII), il se rapproche souvent du philosophe de Stagire quand il étudie les lois du raisonnement. Dans son traité du *Maître*, il analyse le terme avec autant de précision que l'auteur de l'*Herménéia.* Ses trois livres contre les *Académiciens* renferment une réfutation victorieuse des erreurs sur la *Certitude.* Non content d'opposer au scepticisme, au probabilisme et à

la théorie de la vraisemblance tous les arguments empruntés à la raison et au bon sens, il démontre que le doute ou l'incertitude jette le trouble dans l'âme et nous éloigne du vrai bonheur. Il attaque surtout avec force les axiomes des Académiciens : « On ne peut rien connaître; on ne doit donner son assentiment à rien. » Si ces principes étaient vrais, Carnéade devrait ignorer « s'il est un homme ou une fourmi; » il serait forcé d'abandonner la victoire à son adversaire et de renoncer pour jamais à la recherche de la sagesse (liv. III, ch. x).

Après avoir établi la nécessité et l'existence de la certitude, saint Augustin en indique les *sources*. Elles sont de deux sortes : l'*autorité* et la *raison* (*De l'Ordre,* liv. II, ch. IX). « L'autorité, dit-il, a pour elle la priorité de temps, mais dans la réalité la raison est la première source de connaissance; car autre chose est ce que nous faisons en premier lieu, et autre chose ce qui occupe la première place dans notre estime et nos désirs. » Son génie original et fécond semble le dispenser plus que personne de recourir aux lumières des hommes; cependant avec quel respect il prononce le nom des grands philosophes de l'antiquité païenne! Pour lui, Platon est « *divin;* » Pythagore est « *vénérable,* » et même « presque divin; » Aristote est « *le maître* » par excellence. Il ne craint pas de s'emparer de leurs dépouilles; mais il les transforme, il les enrichit, il les fait resplendir d'un éclat jusqu'alors inconnu. A l'intelligence des premiers principes et à la raison soit inductive, soit déductive, il ajoute le témoignage des *sens* internes et externes. Il est curieux de le voir, plus de douze siècles avant Descartes, analyser les phénomènes de la sensation et démontrer la *véracité* de nos sens (*Grandeur de l'âme*, ch. XXIII, etc.; *Contre les Acad.*, liv. III, ch. XI,

etc.). « D'où savez-vous, me dit-on, que ce monde existe, si vos sens vous trompent? — Jamais vos raisons ne pourront atténuer la force des sens jusqu'à nous convaincre que nous ne voyons rien (ch. XI). »

A l'aide de l'autorité et de la raison nous pouvons arriver à la connaissance certaine, à la possession de la vérité. Mais par quelle voie notre esprit s'élève-t-il du connu à l'inconnu, du fini à l'infini, du monde à Dieu? La méthode de saint Augustin n'est pas exclusive : elle embrasse à la fois l'analyse et la synthèse. Telles pages des *Confessions*, tels chapitres de la *Grandeur de l'âme*, en particulier le trente-troisième, renferment une belle description des états ou des degrés par lesquels nous devons passer, avant de monter à Dieu et de nous unir à lui dans les liens d'un mutuel amour.

La méthode n'est qu'un moyen; la fin, c'est la *science*, c'est-à-dire « le produit de la raison le plus digne d'exciter notre admiration. » Saint Augustin en étudie la nature dans le second livre de l'*Ordre*, et il en décompose tous les éléments : la grammaire, la dialectique, la rhétorique, la géométrie, l'arithmétique, l'astronomie sont comme l'introduction et la préparation; la connaissance de l'âme et de Dieu constitue la vraie sagesse, celle que Notre Seigneur nous invite à chercher « dès cette vie, selon l'état de nos facultés (*Libre arbitre*, liv. II, ch. II). »

Métaphysique. — Saint Augustin n'a pas consacré de traité spécial à cette partie de la philosophie que nous désignons sous le nom de Métaphysique générale ou d'Ontologie; mais nous trouvons dans ses divers ouvrages la solution des questions les plus élevées et les plus difficiles sur l'être et le néant, l'existence et la possibilité, ou l'acte et la puissance; sur l'unité, la vérité, la bonté, la beauté; sur l'effet et la cause, le temps et

l'éternité. Il évite avec soin l'écueil fatal contre lequel tant de philosophes ont fait naufrage. Le concept de l'être, le premier qui se forme dans notre esprit, et qui nous sert de point de départ, n'a pas pour objet *direct* l'*Être parfait,* l'*Acte pur,* comme l'appelle Aristote, mais l'être dans son acception la plus large, l'*ens quatenus ens,* selon le langage de saint Thomas. Toutes les créatures, même les plus imparfaites, possèdent un degré d'être, et, en cette qualité, elles sont bonnes; aussi l'homme malheureux « chérit-il l'existence, » et la préfère-t-il au néant (*Libre arbitre,* liv. III, ch. VII et VIII).

Une série de causes, dont les unes sont *efficientes, matérielles* ou *formelles*, et les autres *finales*, enchaînent ensemble tous les êtres et les harmonisent dans une parfaite unité.

Le monde visible, situé au dernier plan, n'a pas en lui-même la raison de son existence; il faut remonter à Dieu pour trouver sa cause *efficiente* et *créatrice.* Les êtres qu'il renferme, nous étonnent par leur nombre et leur variété; mais ils sont tous composés de deux principes : l'un passif et *matériel,* l'autre actif et *formel.* « La *matière première* » n'a par elle-même aucune forme; elle est susceptible de les recevoir toutes; elle est « intermédiaire entre le corps revêtu d'une forme et le néant, cependant elle n'est ni l'un ni l'autre : elle se rapproche du néant, sans se confondre avec lui (1). » La *forme substantielle* détermine la matière, la constitue dans son *es-*

(1) Cf. *Les Confessions,* liv. XII, ch. IV-VIII. — « (Materia prima est) quiddam inter formatum et nihil, nec formatum nec nihil, informe prope nihil..... Et hæc quid est? Numquid animus? numquid corpus? numquid species animi vel corporis? Si dici posset, nihil aliquid, et, est non est, hoc eam dicerem; et tamen jam utcumque erat, ut species caperet istas visibiles et compositas (ch. VI). »

pèce et lui communique l'unité, l'activité, le mouvement, et, en général, toutes les propriétés comprises sous le nom de *forces physiques* (*Grandeur de l'âme*, ch. XXI-XXXV).

L'organisation merveilleuse des corps, la simplicité et la fécondité des lois générales attestent la sagesse du Créateur, et prouvent la nécessité des causes finales.

Saint Augustin semble affectionner ces belles questions de la Cosmologie; sans cesse il y revient, et ses écrits renferment la réfutation de toutes les erreurs des anciens philosophes sur l'origine, la nature et l'unité des mondes. Son génie se manifeste surtout quand il parle de l'homme. Ici nous n'avons pas seulement des chapitres isolés, mais des ouvrages de longue haleine, où la pensée de l'évêque d'Hippone revêt une forme rigoureuse et nous apparaît dépouillée de toute allégorie.

La question du *composé humain* domine la Psychologie, et en est, pour ainsi dire, la clef de voûte. Ici encore, saint Augustin abandonne Platon, et enseigne avec Aristote que l'homme n'est ni l'âme seule ni le corps seul, mais la réunion de l'un et de l'autre. Il insiste sur ce point, et, à diverses reprises, il appelle l'homme « un *animal* raisonnable, » ou une « *substance,* » une « *nature,* » une « *personne* » composée d'une âme et d'un corps (1). L'homme résume donc en lui les merveilles du

(1) « Homo est *animal* mortale *rationale.* » *De Quant. animæ,* c. XXV. — « Homo ergo, quod nemo ambigit, constat ex anima et corpore. *Substantia* ista, res ista, *persona* ista quæ *homo* dicitur, beatam vitam quærit. » *Serm.* 150. — « An vero nec anima sola, nec solum corpus, sed simul utrumque sit homo, cujus pars sit una, sive anima, sive corpus, ille autem totus ex utroque constat, ut homo sit. » *De civit. Dei,* l. XIX, c. III. — « Ergo *persona* hominis, *mixtura* est animæ et corporis. » *Epist. ad Volus.,* c. III.

monde matériel et du monde des esprits : « Il a l'être avec la pierre et le bois, la vie avec les arbres, la sensibilité avec les animaux, l'intelligence avec les anges. » L'âme est le principe de la vie; pour animer et mouvoir le corps, elle doit être tout entière en chacune de ses parties (1). Elle est une, simple et immatérielle dans son essence; mais à cause de ses diverses fonctions, elle s'appelle la vie, l'âme, l'esprit, l'entendement, la raison inférieure ou supérieure, spéculative ou pratique; elle ne peut pas, non plus, sans le secours de plusieurs facultés, saisir les objets qui lui servent d'alimentation; c'est pourquoi elle est douée de plusieurs sens, dont les uns sont extérieurs, comme la vue, l'ouïe, l'odorat, les autres intérieurs, comme le sens commun, ou le « *sensorium commune*, » la mémoire et l'imagination; elle a tous les appétits de l'animal, mais, en même temps, elle possède l'intelligence et la volonté. Elle jouit de la *liberté,* malgré son état d'abaissement, et l'immortalité est une conséquence de sa nature spirituelle (*Grand. de l'âme*, et *Libre arb.*).

Mais quelle est son origine? « Vient-elle de l'âme donnée au premier homme, et s'est-elle transmise par voie de propagation? Est-elle créée pour chaque homme au moment de sa naissance? Existe-t-elle avant de descendre dans le corps afin de l'animer (*Lett. à S. Jérôme*)? » Sur cette question, qui n'était pas alors clairement définie, la pensée d'Augustin est vague et indécise.

Dans l'état présent, nous percevons les corps par les sens, à l'aide d'une image désignée sous le nom « *d'espèce sensible;* » l'intellect, en vertu de la lumière et de la

(1) « Tota igitur singulis partibus simul adest, quæ tota simul sentit in singulis. » *De Immort.*, XVI.

force dont il est doué, dépouille cette « espèce » de toutes ses propriétés accidentelles, et la rend « *intelligible ;* » alors notre âme s'en empare et conçoit avec elle son verbe intérieur, ou le « *verbum mentis.* » Cette théorie de la connaissance, que l'Ange de l'Ecole développera plus tard, est, sinon toujours nettement définie, du moins implicitement renfermée dans les écrits de saint Augustin; d'ailleurs, elle découle de l'unité du composé humain et des rapports intimes de l'âme avec le corps (1).

De la connaissance des créatures, nous pouvons nous élever jusqu'à *Dieu;* car tous les êtres finis portent en eux-mêmes un *vestige* ou une *image* du Créateur. Des philosophes modernes nous objectent que tels passages d'Augustin favorisent l'Ontologisme? Nous leur répondons qu'il ne faut pas chercher la pensée du grand docteur dans des phrases isolées, mais dans l'ensemble de ses écrits; or, sa doctrine sur Dieu est le commentaire de ces paroles de saint Paul et de saint Denys : « Invisibilia enim ipsius a creatura mundi, per ea quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur. » — « Deum cognoscimus ut *causam*, et per *excessum*, et per *remotionem* (*Theol. natur.*). » Encore moins devons-nous croire, avec certains rationalistes, que l'auteur des *Soliloques* s'est con-

(1) « In hac igitur distributione cum incipimus a specie corporis, et pervenimus usque ad speciem quæ fit in contuitu cogitantis, quatuor species reperiuntur quasi gradatim natæ altera ex altera : secunda de prima, tertia de secunda, quarta de tertia. A specie quippe corporis quod cernitur exoritur ea quæ fit in sensu cernentis, et ab hac ea quæ fit in memoria, et ab hac ea quæ fit in acie cogitantis. Quapropter voluntas quasi parentem cum prole ter copulat : primo speciem corporis cum ea quam gignit in corporis sensu; et ipsam rursus cum ea quæ fit ex illa in memoria; atque istam quoque tertio cum ea quæ ex illa paritur in cogitantis intuitu. » *De Trinit.*, l. XI, c. IX. — *De civit. Dei,* l. XI, c. XXVII, et l. XII, c. VII, etc.

tenté de reproduire l'enseignement de Platon et d'Aristote. Son génie, éclairé par la foi, a pénétré plus avant dans les secrets de l'Infini. Non-seulement le Dieu dont son âme est éprise s'appelle le premier Moteur, ou l'Unité absolue qui s'offre à notre admiration, mais il est la bonté souveraine qui nous permet de l'aimer, et de chercher en sa possession le repos et le bonheur. Laissons le saint évêque nous parler lui-même de cette beauté toujours ancienne, toujours nouvelle, qu'il connut trop tard, mais qu'il aima d'un amour si pur et si généreux.

« Dieu, créateur de tout l'univers, dit-il, faites-moi d'abord la grâce de vous bien prier, puis de me rendre digne d'être exaucé, et d'être enfin délivré ; Dieu, par qui tout ce qui n'est pas de sa nature, tend à l'être ; Dieu qui ne permettez pas que les choses qui s'anéantissent d'elles-mêmes puissent périr ; Dieu qui avez tiré du néant ce monde, dont tous les regards admirent l'éclatante beauté, qui ne faites pas le mal, et qui en savez arrêter les progrès ; Dieu qui apprenez au petit nombre de ceux qui se réfugient vers le vrai, que le mal n'est point un être ; Dieu par qui tout cet ensemble de la création est parfait, même avec ses défauts ; Dieu dont les œuvres, jusqu'aux plus petites, n'ont aucune dissonnance, parce que ce qui paraît plus imparfait s'harmonise avec ce qu'il y a de plus parfait ; Dieu qu'aime tout ce qui peut aimer, soit volontairement, soit involontairement ; Dieu en qui sont toutes choses, et qui cependant ne recevez aucun déshonneur de l'opprobre des créatures, aucune atteinte de leur malice, et que leurs erreurs ne peuvent tromper ; Dieu qui n'avez accordé la connaissance de la vérité qu'aux cœurs purs ; Dieu, auteur de la vérité, auteur de la sagesse, auteur de la vie véritable et souveraine ; Dieu, auteur du bonheur, du bien et du beau, de la lumière intelligible,

cause de notre réveil, et de la lumière qui nous éclaire, auteur du gage qui nous avertit de revenir à vous.

» Je vous invoque, Dieu vérité; c'est en vous, c'est de vous, c'est par vous que toutes les choses vraies reçoivent d'être vraies; Dieu qui êtes la sagesse, en qui, de qui et par qui tout ce qui est vraiment sage goûte la sagesse; Dieu qui êtes la vie véritable et souveraine, en qui, de qui et par qui seul vit tout ce qui participe à la vie véritable et souveraine; Dieu qui êtes la béatitude, en qui, de qui et par qui est heureux tout ce qui est heureux; Dieu qui êtes le bien et le beau, en qui, de qui et par qui tous les êtres doués de bonté et de beauté reçoivent la bonté et la beauté; Dieu qui êtes la lumière intelligible, en qui, de qui et par qui brillent toutes les choses où resplendit l'éclat de la lumière intelligible; Dieu, qui avez pour royaume le monde tout entier que les sens ne peuvent connaître; Dieu souverain d'un royaume dont nos empires reflètent les lois; Dieu dont on ne peut s'éloigner sans tomber, vers lequel on ne peut se tourner sans ressusciter; rester en vous, c'est exister; sortir de vous, c'est mourir; revenir à vous, c'est revivre; habiter en vous, c'est avoir la vie; Dieu, que l'erreur seule peut faire perdre, que personne ne cherche s'il n'est prévenu, qu'on ne trouve pas sans être purifié; c'est périr que de vous délaisser, c'est vous aimer que de fixer les regards de l'esprit sur vous, c'est vous posséder que de vous voir; Dieu vers qui nous pousse la foi, vers qui l'espérance nous élève, à qui la charité nous unit; Dieu, par qui nous triomphons de l'ennemi, je vous implore; Dieu, à qui nous devons de ne point périr entièrement, qui nous enseignez la vigilance, c'est par vous que nous faisons la distinction des biens et des maux; par vous que nous fuyons le mal pour suivre le bien; par vous que nous ré-

sistons à l'adversité; par vous que nous apprenons à bien servir et à bien commander. C'est vous qui nous apprenez encore à regarder comme étrangères les choses que nous croyons quelquefois nous être propres, et comme nous étant propres celles que nous regardions comme étrangères; Dieu qui nous défendez contre les appâts séducteurs du vice; Dieu qui ne permettez pas que les vanités du monde nous rapetissent, et que la meilleure partie de nous-mêmes soit assujettie à ce qui est au-dessous d'elle; Dieu, par qui la mort est changée en victoire (I. Cor., XV, 54); Dieu qui nous convertissez à vous, qui nous dépouillez de ce qui n'est pas et nous revêtez de ce qui est; Dieu qui nous rendez dignes d'être exaucés et qui nous protégez; Dieu qui nous montrez toute vérité, qui nous révélez tous les biens; qui, loin de nous rendre insensés, ne permettez pas que nous soyons exposés à le devenir; Dieu qui nous ramenez dans la voie, qui nous conduisez jusqu'à la porte, et qui la faites ouvrir à ceux qui frappent (Matth., VII, 8); Dieu qui nous donnez le pain de vie et par qui nous avons soif de ce breuvage, qui étanche la soif pour toujours (Jean, VI, 35); Dieu, qui convainquez le siècle du péché, de la justice et du jugement (Jean, XVI, 8); Dieu qui nous rendez inébranlables devant ceux qui ne croient pas; Dieu par qui nous condamnons l'erreur de ceux qui pensent qu'à vos yeux les âmes n'ont aucun mérite; Dieu par qui nous évitons la servitude des éléments faibles et impuissants (Gal., I, 9); Dieu qui nous purifiez et nous préparez aux célestes récompenses, venez, et soyez-moi favorable.

» Vous seul, ô mon Dieu! êtes l'objet des paroles que ma bouche vient de prononcer. Venez à mon secours, ô vous, substance une, éternelle, véritable, dans laquelle il n'y a aucune discordance, aucune confusion, aucun

changement, aucune nécessité, aucune mort, mais où l'on trouve, au contraire, la souveraine harmonie, la plus haute certitude, la constance la plus parfaite, la plus souveraine plénitude et la souveraine vie. Nature divine, où rien ne manque, où rien n'est trop abondant, où celui qui engendre et celui qui est engendré ne font qu'un (I. *Rétr.*, ch. IV, n. 3), à qui sont soumises toutes les choses qui sont soumises par leur nature, et qui recevez l'obéissance de toute âme qui aime le bien. C'est par vos lois que les pôles tournent sur eux-mêmes, que les astres fournissent leur course, que le soleil éclaire le jour et que la lune tempère les ombres de la nuit; et ainsi, dans le jour, par le retour successif de la lumière et de la nuit; dans l'espace d'un mois, par les phases de croissance et de décroissance de la lune, dans le cours d'une année, par la succession du printemps, de l'été, de l'automne et de l'hiver, dans l'espace de quatre ans, par l'achèvement des révolutions solaires; pendant de longues années, par le retour des astres sur eux-mêmes, le monde entier, autant que le permet la matière des corps, garde au milieu des successions et des vicissitudes des temps, une majestueuse constance. C'est par vos lois, qui gouvernent les temps, que le mouvement si variable des choses soumises au changement ne présente aucun désordre, et que, contenu par le cours périodique des siècles, il revient toujours à une forme stable et régulière; c'est par vos lois que l'âme jouit de son libre arbitre, et qu'un décret immuable a décerné aux bons des récompenses, aux méchants des châtiments. Dieu, source de tous les biens qui découlent sur nous, rempart qui nous défendez contre tous les maux, il n'y a rien au-dessus de vous, rien en dehors de vous, rien sans vous; tout est au-dessous de vous, tout est en vous, tout est

avec vous. Dieu qui avez fait l'homme à votre image et à votre ressemblance, vérité bien connue de celui qui se connaît lui-même, écoutez-moi, écoutez-moi, exaucez-moi, mon Dieu, mon Seigneur, mon Roi, mon Père, le défenseur de ma cause, mon espérance, mon bien, mon honneur, ma demeure, ma patrie, mon salut, ma lumière et ma vie, écoutez-moi, exaucez-moi, exaucez-moi de cette manière toute particulière que si peu connaissent.

» Désormais c'est vous seul que j'aime, vous seul auquel je m'attache, vous seul que je cherche, vous seul que je suis prêt à servir, parce que vous seul commandez avec justice; je désire être soumis à vos ordres. Ordonnez, je vous en prie, et commandez ce que vous voudrez; mais guérissez et ouvrez mes oreilles afin que je puisse entendre vos paroles. Guérissez et ouvrez mes yeux pour que je puisse voir votre volonté. Eloignez de moi l'égarement de l'esprit afin que je puisse vous reconnaître; enseignez-moi les moyens que je dois prendre pour vous contempler, et j'espère alors pouvoir accomplir tout ce que vous me commanderez. Recevez, je vous prie, votre fugitif, Seigneur, ô Père très-clément; assez longtemps j'ai souffert, assez longtemps j'ai été l'esclave de vos ennemis que vous tenez sous vos pieds; assez longtemps j'ai été le jouet des choses trompeuses. Recevez-moi comme votre serviteur qui s'éloigne de ces vanités, parce qu'elles m'ont reçu elles-mêmes lorsque je vous fuyais. Je sens qu'il me faut revenir à vous; je frappe, ouvrez-moi votre porte, enseignez-moi comment on parvient jusqu'à vous. Je n'ai rien que ma volonté; je ne sais rien, si ce n'est qu'il faut mépriser les choses fragiles et périssables pour chercher les choses certaines et éternelles. C'est ce que je fais, puisque là se réduit toute ma science; mais j'ignore par où l'on arrive à vous. Dites-le

moi, montrez-le moi, et donnez-moi les moyens d'y parvenir. Si c'est la foi qui vous découvre à ceux qui ont recours à vous, donnez-moi la foi; si c'est la vertu, donnez-moi la vertu; si c'est la science, donnez-moi la science. Augmentez en moi la foi, augmentez l'espérance, augmentez la charité. Oh! que votre bonté est admirable et supérieure à toute autre bonté!

» C'est vers vous que je tends, et je vous demande de nouveau les moyens d'arriver jusqu'à vous. Car si vous vous retirez, c'en est fait de nous. Mais vous n'abandonnez personne, puisque vous êtes le souverain bien que nul n'a cherché comme il faut sans qu'il l'ait trouvé. On ne vous cherche comme il faut que lorsque vous en inspirez les moyens. Faites donc, ô mon Père, que je vous cherche; délivrez-moi de l'erreur et ne permettez pas que dans mes recherches je trouve autre chose que vous. Si c'est vous seul que je désire, que ce soit vous seul que je trouve, ô mon Père. S'il se trouve en moi quelque vain désir, purifiez-le et rendez-moi capable de vous voir. Quant à la conservation de ce corps mortel, puisque je ne sais pas de quelle utilité il peut être pour moi et pour ceux que j'aime, je le confie à votre sagesse et à votre bonté, ô mon Père très-sage et très-bon, et je vous demanderai pour lui ce que vous m'inspirerez dans l'occasion. Je ne demande qu'une chose, c'est que votre souveraine clémence me convertisse entièrement à vous, afin que rien ne s'oppose aux efforts d'une âme qui tend vers vous. Tant que je porte et que je traîne ce misérable corps, faites que je sois pur, magnanime, juste et prudent, que j'aie un amour parfait et une intelligence consommée de votre sagesse, que je sois digne du séjour éternel, que j'habite enfin votre royaume heureux (*Soliloques*, ch. I). »

Ces pages sublimes renferment non-seulement la Théodicée de saint Augustin, mais aussi toute sa morale, qui se résume en deux maximes : connaître Dieu, pour l'aimer; se connaître soi-même, pour se mépriser. La loi, qui est le reflet de la raison suprême, dirige nos actes et règle nos rapports avec Dieu. Le mal moral, ou le défaut de rectitude dans les actions qui procèdent de la volonté libre, doit être imputé à l'homme seul. Le bien, au contraire, est avant tout l'œuvre de la cause première; cependant nous y prenons une part suffisante pour *mériter* la souveraine béatitude.

Telle est, dans ses grandes lignes, la philosophie de saint Augustin. Nous y trouvons à la fois l'élévation de Platon, la profondeur d'Aristote, la subtilité de Scot, le mysticisme de saint Bonaventure. Si le langage était moins oratoire, mais plus sobre et plus technique, si la forme, dégagée des allures parfois trop libres du dialogue ou du soliloque, était remplacée par la marche grave et régulière du syllogisme, nous aurions, du moins dans son ensemble, la riche Encyclopédie de saint Thomas d'Aquin.

La philosophie des Pères de l'Eglise après saint Augustin. — Nous avons exposé longuement la philosophie de l'évêque d'Hippone, parce qu'elle résume les progrès intellectuels des quatre premiers siècles de notre ère et nous montre l'étrange partialité de l'école rationaliste, qui daigne à peine accorder une place dans ses programmes à l'une des périodes les plus brillantes de notre histoire. Ne faudrait-il pas en accuser l'ignorance ou la mauvaise foi?

Non-seulement saint Augustin est la plus haute expression de la pensée au IVe et au Ve siècle, mais, comme le dit de Gérando, dans l'*Histoire comparée des systèmes*,

« il devient un guide classique pour les siècles qui le suivent. » Cette influence n'a pas été, comme on l'a dit, funeste à la philosophie d'Aristote. En effet, les « Cyniques et les Platoniciens dominaient » quand l'évêque d'Hippone écrivit son ouvrage pour réfuter les *Académiciens* (cf. liv. III, ch. XVIII); mais, dans les âges suivants, les œuvres du Stagirite, en particulier la Logique et la Psychologie, occupèrent une large place dans les études philosophiques. Cette phase mérite une attention sérieuse. Elle est, en général, assez peu connue; et cependant elle prépare le siècle de Charlemagne, et sert pour ainsi dire d'introduction immédiate à la *Scolastique* proprement dite. Les hommes qui la représentent, sont, en Occident, Claudien Mamert, Salvien, Marcien Capella, Boëce, Cassiodore, Isidore de Séville et le vénérable Bède; en Orient, David l'Arménien, Zacharie de Mitylène, Philopone et Jean Damascène (1).

Claudien Mamert (2), né au commencement du Ve siècle, mena d'abord la vie d'ermite ; il exerça ensuite les fonctions du sacerdoce à Vienne, en Dauphiné, et partagea l'administration de l'archevêché de cette ville avec son frère. Sidoine Apollinaire, son ami, l'appelle le philosophe le plus érudit de son siècle, et Ritter, de son côté, le place parmi les disciples les plus habiles de saint Augustin. Il doit surtout sa réputation à son ouvrage, *De statu animæ*.

(1) « Post id tempus per Orientem *Joannes Damascenus*, Basilii et Gregorii Nazianzeni vestigia ingressus, per Occidentem vero *Boëtius* et *Anselmus*, Augustini doctrinas professi, patrimonium philosophiæ plurimum locupletarunt. » Encycl. *Æterni Patris*.

(2) Cf. Claudien Mamert, *Œuvres*, édit. Galland et Migne; M. Germain, *De Mamerti Claudiani scriptis et philosophia;* Baluze, *Miscellanea; Histoire littéraire de France*, t. II, p. 442-454.

Le style de ce traité de polémique se ressent des défauts de l'époque; mais il n'est pas dépourvu d'élégance, ni de fermeté. L'auteur, comme l'observe un écrivain de notre siècle, a les qualités d'un esprit curieux, pénétrant et « *exercé sous la discipline d'Aristote.* » Il fait usage des définitions, des divisions, du raisonnement, en un mot, de tous les procédés de la méthode, et, en le lisant, il est facile de reconnaître un précurseur immédiat des docteurs scolastiques. Faut-il aussi le prendre pour l'inspirateur de Descartes? Nous l'ignorons; mais les trois livres *De statu animæ* ne sont pas entachés d'erreurs comme les *Méditations* et le *Discours de la méthode.*

Claudien Mamert se propose de réfuter l'opinion de Faustus de Riez, alors abbé de Lérins. Ce dernier soutient, dans son livre *De Creaturis*, que Dieu est la seule substance immatérielle; que ni l'âme humaine, ni l'ange, ne participent au glorieux privilége de la spiritualité. Mamert allègue tour à tour contre lui le témoignage de l'Écriture, des philosophes et de la raison. Dans son premier livre, il établit brièvement que la Divinité est impassible; ensuite il engage avec son adversaire plusieurs controverses sur l'état de l'âme; et, afin de préparer le lecteur à des doctrines difficiles, il touche en passant plusieurs questions de géométrie, d'arithmétique, et même de dialectique. Dans le second livre, il traite de la mesure, du nombre et du poids, de telle sorte qu'un lecteur attentif, avec l'aide de la piété, pourra suivre les degrés de la création et s'élever, non pas à la contemplation de la *Trinité*, mais à la connaissance plus explicite de l'*existence* de Dieu. Dans le troisième, il poursuit son adversaire blessé et réduit à prendre la fuite; il lui déclare que, sans dédaigner la paix, il ne redoute pas ses assauts (*De statu anim.*, Præfat.).

Après avoir exposé le plan général, entrons dans quelques détails, afin de nous faire une idée exacte de la précision du langage et de la rigueur des procédés dialectiques. L'âme, dit Mamert, est créée à l'image de Dieu; mais, le corps ne porte point en lui une image de la Divinité; l'âme est donc immatérielle (1). Son adversaire objecte-t-il que l'âme est *égale* au Créateur, si elle jouit de la spiritualité; non, répond-il, elle n'est pas *égale,* elle est seulement *semblable* à Dieu : « Non est hæc æqualis Deo, sed similis (l. I, c. v). » Dans le quatorzième chapitre du premier livre, il développe avec éloquence l'argument que nous retrouvons plus tard dans les écrits de saint Thomas et de ses disciples : l'âme, si elle n'était spirituelle, ne pourrait jamais s'élever à la connaissance de la Vérité absolue, et à l'amour de la Bonté souveraine; si elle n'était affranchie des lois de la matière, elle n'aurait pas l'idée de Dieu, c'est-à-dire de l'Etre parfait, de l'Esprit pur par excellence.

Mamert ne se borne pas à réfuter l'erreur de Faustus. Il expose ses opinions sur les facultés de l'âme, en particulier sur la mémoire, l'intelligence et la volonté; malgré son respect pour Platon et Pythagore, il enseigne que l'homme est composé d'une âme et d'un corps : « In duabus substantiis constat homo, immortali et illocali anima, et mortali et locali corpore (l. III, c. xi). » Il termine par un court résumé de sa doctrine sur Dieu, l'âme et les corps : « Dieu est le souverain bien, exempt de toute qualité accidentelle; il vit sans être soumis au temps ni à l'espace; il juge et n'est pas jugé. L'esprit est

(1) « Ab ipso Deo similitudo Dei anima dicitur humana; in corpore autem nulla esse potest similitudo divina. Incorporeum ergo erit, quod Deo sit simile; humanus vero animus ad similitudinem Dei factus est; incorporeus igitur est animus humanus. » Liv. I, c. iv.

le bien parfait, avec des qualités accidentelles; il vit dans le temps, mais il est affranchi des lois de l'espace; il juge et il est jugé. Le corps est le bien, avec des qualités et de la quantité; son mouvement est réglé par le temps et s'effectue dans l'espace; il ne juge pas et ne saurait être susceptible de jugement (liv. III, ch. xv). »

Salvien de Marseille mérite une place dans l'histoire de la Philosophie à cause de son traité sur le *Gouvernement de Dieu* (1). Il entreprend de justifier la Providence, à l'époque où les Gaules, envahies par les barbares, sont le théâtre des luttes les plus sanglantes et les plus désastreuses. Trois thèses fournissent tout le fonds de son ouvrage : Dieu est présent partout; il est l'auteur de l'univers; il le gouverne et le juge avec sagesse. On objecte que les impies triomphent, et que les chrétiens sont opprimés. Les invasions des barbares, répond-il, sont un juste châtiment de Dieu; et, afin de dissiper tous les doutes qui pourraient s'élever dans l'esprit du lecteur, il fait une peinture vive et effrayante des désordres qui déshonorent les Gaules, l'Espagne, l'Italie et l'Afrique. Ces peuples, qui accusent la justice de Dieu, ont inventé des vices jusqu'alors inconnus; ils sont si avides de plaisirs, qu'ils courent au théâtre quand leurs murs sont assiégés. Ces lamentations, parfois exagérées, ont valu à Salvien le nom de Jérémie de son siècle. Son style est vigoureux, clair, et en général assez élégant; il serait agréable à lire s'il n'était chargé de répétitions fatigantes (2). Le traité du *Gouvernement de Dieu* appartient

(1) Cf. Salvien, *Œuvres;* Saint-René Taillandier, *De Summa Providentia;* Giraud, *De Salviano.*

(2) Gennade a dit de Salvien : « Humana et divina litteratura instructus, et, ut absque invidio loquar, episcoporum magister, *scripsit scholastico et aperto sermone.* »

par son titre à la métaphysique ; mais, en réalité, il est plutôt du domaine de la philosophie morale. Salvien mourut vers la fin du ve siècle.

Marcien Capella, originaire d'Afrique, vivait à la même époque. Il composa, sous le titre de *Satyricon*, une encyclopédie, ou mélange de prose et de vers, qu'il fit précéder d'un roman sur les *Noces de Mercure et de la Philologie*. Cet ouvrage est dépourvu de valeur intrinsèque, et les aperçus de l'auteur sur les sept arts libéraux sont empruntés aux écrivains des siècles précédents; mais il sert à unir le monde ancien au moyen-âge, et, à ce titre, il a une importance historique. Il échappa au naufrage et à l'oubli; dans le siècle suivant, Félix le rhéteur en corrigea un exemplaire à l'usage de ses élèves; au temps de Grégoire de Tours, il était classique dans les cloîtres; plus tard, l'évêque Duncan, Remi d'Auxerre et Réginon en firent des commentaires, et il paraît hors de doute qu'il jouissait au onzième siècle d'une certaine autorité.

Boëce contribua beaucoup plus que Marcien Capella à la conservation des lettres et de la philosophie (1). C'est grâce à lui surtout que, même à l'époque des grandes invasions, l'étude d'Aristote ne fut pas complètement interrompue. Issu d'une famille noble et opulente, Boëce reçut une éducation en rapport avec son origine. Il étudia la philosophie, les mathématiques, la musique et la poésie. L'étendue de son savoir et l'élévation de son caractère lui attirèrent les bonnes grâces de Théodoric et lui donnèrent de l'ascendant sur l'esprit de ce prince. Il fut même élevé aux fonctions les plus hono-

(1) Cf. Boëce, *Œuvres;* L.-C. Bourquard, *De A. M. Severino Boetio, Christiano viro, Philosopho ac Theologo;* Gervaise, *Histoire de Boëce;* M. Barry, *Thesis philos. de Boethii consol. philos. libro;* Nitzsch, *Le système de Boëce.*

rables, et il mérita le titre de consul que Rome avait décerné trois fois à son père. Mais les Goths, jaloux de son influence, l'accusèrent, ainsi que le patrice Albin, d'entretenir des relations secrètes avec l'empereur de Constantinople dans le but de lui livrer l'Italie. Il fut enfermé à Pavie dans une étroite prison, et termina ses jours dans d'affreux tourments, le 23 octobre 526, après six mois d'une rigoureuse captivité. Les chrétiens enlevèrent son corps, et lui rendirent les honneurs de la sépulture

Le génie fécond de Boëce s'est exercé avec succès sur les sujets les plus divers : nous lui devons plusieurs traités ou opuscules sur les arts libéraux, sur la philosophie et la théologie; il a traduit ou commenté l'*Isagoge* de Porphyre, les *Catégories* d'Aristote, l'*Herménéia*, les *Analytiques*, les *Topiques*, les *Arguments sophistiques;* il a composé dans ses jours de captivité le traité de la *Consolation,* vrai chef-d'œuvre pour l'élégance et la variété de la forme, comme pour l'élévation des pensées et la force du aisonnement; il a écrit sur les plus hautes questions de la théologie dogmatique, et saint Thomas lui a rendu le plus beau de tous les hommages en choisissant l'un de ses opuscules pour thème de son *Commentaire* sur la Trinité (1).

A l'exemple de saint Augustin, Boëce n'est pas le partisan exclusif d'un système de philosophie; il cherche à concilier Platon et Aristote; mais, quand il ne peut y réussir, il se range d'ordinaire du côté d'Aristote. Il corrige avec soin les erreurs de la philosophie païenne; cependant il hésite sur l'origine de l'âme, dont il semble

(1) Voir la savante dissertation de Mgr Bourquard, *De A. M. Severino Boetio,* p. 25.

admettre la préexistence. A part ce défaut et quelques ambiguités dans le langage, il doit être regardé comme l'un des guides les plus sûrs et les plus éclairés. Il parle en vrai scolastique de la nature et de l'excellence de la philosophie soit *spéculative* soit *pratique*, du terme, de la proposition et du syllogisme ; des notions de cause, de substance, de nature et de personne ; il analyse avec précision les phénomènes de la sensation, l'origine de nos connaissances et la valeur objective de nos idées ; il expose et discute tous les arguments en faveur de la Providence, réfute toutes les objections, et montre que nous trouvons le bonheur en Dieu seul. En résumé, Boëce « a été le sauveur des études classiques et de l'érudition en Occident. » La manière dont il a interprété les principaux philosophes de l'antiquité « dans les grandes questions philosophiques, telle que la théorie de la connaissance, a servi de guide à la plupart des travaux du moyen-âge (Alzog.). »

Ceux qui attaquent Boëce et ne lui trouvent pas assez de profondeur, peuvent lire cette page sur les *universaux :* « Nous concevons, dit-il, des choses qui existent réellement, et d'autres que nous formons par notre imagination, et qui n'ont point de réalité extérieure. A laquelle de ces deux classes doit-on rapporter les genres et les espèces ? Si nous les rangeons dans la première, nous aurons à nous demander s'ils sont corporels ou incorporels, et s'ils sont incorporels, il faudra examiner si, comme Dieu et l'âme, ils sont au dehors des corps, ou si, comme la ligne, la surface, le nombre, ils leur sont inhérents. Or, le genre est tout entier dans chacun de ces objets ; il ne saurait donc être un, et, n'étant pas un, il n'est pas réel, car tout ce qui est réellement, est en tant qu'individuel ; on peut en dire autant

des espèces. De là cette alternative : si le genre n'est pas un, mais multiple, il faut de toute nécessité qu'il se résolve dans un genre supérieur, et successivement de genre supérieur en genre supérieur, en remontant toujours sans limite et sans terme; si, au contraire, il est un, il ne saurait être commun à plusieurs; il n'est donc véritablement pas. Sous un autre point de vue, si le genre et l'espèce sont simplement un concept de l'intelligence, comme tout concept est ou l'affirmation ou la négation de l'état d'un sujet, d'un être qui est soumis à notre perception, tout concept sans un sujet est vain, le genre et l'espèce viennent d'un concept fondé sur un sujet, de manière à le reproduire fidèlement, ils ne sont pas alors seulement dans l'intelligence, ils sont encore dans la réalité des choses. Il faut aussi chercher quelle est leur nature. Car si le genre, emprunté à l'objet, ne les reproduisait pas fidèlement, il semble qu'il faudrait abandonner la question, puisque nous n'aurions ici ni objet vrai, ni concept fidèle d'un objet. Cela serait juste, s'il n'était pas d'ailleurs inexact de dire que tout concept emprunté à un sujet, et qui ne le reproduit pas fidèlement, est faux en lui-même; car, sans nous arrêter aux conceptions fantastiques, incontestablement vraies en tant que conceptions nous voyons que la ligne est inhérente au corps, et qu'elle ne saurait avoir une existence séparée. C'est donc l'âme qui, par sa propre force, distingue entre ces éléments mêlés ensemble, et nous les présente sous une forme incorporelle, comme elle les voit elle-même. Les choses incorporelles, telles que celles que nous venons d'indiquer, possèdent diverses propriétés qui subsistent, même lorsqu'on les sépare des objets corporels auxquels elles sont inhérentes. Tels sont les genres et les espèces; ils sont donc dans les objets corporels, et aussitôt que

l'âme les y trouve, elle en a le concept. Elle dégage du corps ce qui est de nature intellectuelle, pour en contempler la forme telle qu'elle est en elle-même; elle abstrait du corps ce qui est incorporel. La ligne que nous concevons est donc réelle, et, quoique nous la concevions hors du corps, elle ne peut exister séparément. Cette opération accomplie par voie de division, d'abstraction, ne conduit pas à des résultats faux; car l'intelligence seule peut aborder véritablement les propriétés. Celles-ci sont donc dans les choses corporelles, dans les objets soumis à l'action des sens; mais elles sont conçues en dehors de ces objets, et c'est la seule manière dont leur nature et leurs propriétés puissent être comprises. Les genres et les espèces, en tant que concepts de l'intelligence, sont formés de la similitude des objets entre eux; par exemple l'homme, considéré dans les propriétés communes à tous les hommes, constitue l'espèce humaine, l'humanité, et, dans un degré supérieur de généralité, les ressemblances des espèces donnent les genres. Mais ces ressemblances, que nous retrouvons dans les espèces et dans les genres, existent avant tout dans les individus, de sorte que, en réalité, les universaux sont dans les objets, tandis que, en tant que conçus, ils en sont distincts et séparés. Ainsi donc le particulier et l'universel, l'espèce et le genre ont un seul et même sujet, et la différence consiste en ce que l'universel est pensé en dehors du sujet, le particulier senti dans le sujet même où il existe (*Sur Porphy.*, l. I). »
Ainsi, pour Boëce, l'universel est en partie dans les objets, en partie dans l'entendement : dans les objets, il est à l'état de simple *fondement;* dans l'entendement, il a sa *forme* d'universalité : considéré sous le premier aspect, il est *direct;* sous le deuxième, il est *réflexe*. C'est le *réalisme mitigé* de saint Thomas et de tous ses vrais disciples.

Cassiodore (1), né à Squillace, en Calabre, vers l'année 470, fut l'un des hommes les plus influents de son époque. Il remplit successivement les fonctions de préfet du prétoire, de patrice et de consul; il travailla dans une large mesure à l'administration de l'État sous Théodoric et ses successeurs; après avoir consacré cinquante ans au service de son pays, il se retira du monde et alla fonder, dans sa terre natale, le monastère de Viviers; il déploya un zèle ardent pour l'étude, et consacra le reste de ses jours à la composition d'un grand nombre d'ouvrages. Il mourut dans un âge très-avancé, et plusieurs historiens pensent que sa carrière se prolongea au delà d'un siècle.

Cassiodore n'est pas moins abondant que Boëce; mais son style n'a pas la même élégance. Il a contribué comme lui, autant que lui peut-être, à la conservation des lettres, et, grâce à son influence, « quelques-uns des plus grossiers souverains qui se soient assis sur le trône, sont devenus de généreux, de magnanimes protecteurs des bonnes études (Tiraboschi). » Boëce a rendu de plus grands services à la Logique et à la Théodicée; Cassiodore s'est occupé surtout de la Psychologie et de l'histoire de la Philosophie. Son traité *De animâ* renferme des détails intéressants sur la spiritualité de l'âme, sur son origine, son union avec le corps et ses rapports avec Dieu (2). La plupart de ses écrits contiennent des documents précieux sur l'état des lettres et de la Philosophie au ve et au vi^e^ siècle. Dans le livre *De artibus ac disciplinis*, il indique à

(1) Cf. Cassiodore, *Œuvres*, édit. Garet; D. de Sainte-Marthe, *Vie de Cassiodore;* Durand, *Quid scripserit de anima M. A. Cassiod.;* Alex. Olleris, *Cassiodore conservateur des livres de l'antiquité latine.*

(2) « Anima est a Deo creata, spiritalis propriaque substantia, sui corporis vivificatrix, rationalis quidem et immortalis (*De animâ*, c. II). »

ses élèves les auteurs élémentaires qu'il faut choisir comme guides : pour la grammaire, il recommande Hélène et Priscien, Palémon, Phocas, Probus Censorinus et Donat; pour la rhétorique, Cicéron, Marius Victorinus, Quintilien et Fortunien; pour la dialectique, *Aristote* et les autres philosophes grecs, Cicéron et Boëce parmi les Latins; pour la Musique, Alypius, Euclide et Ptolémée, Gaudence, Albin et Apulée de Madaure; pour l'orthographe, Velleius Longus, Curtius Valerianus, Lucius Cæcilius et Priscien. Si nous ajoutons à cette liste les saintes Écritures et les principaux ouvrages des Pères de l'Église, nous aurons une idée du niveau des études dans le monastère de Viviers. La Philosophie, en particulier la Logique d'Aristote et le traité de l'*Ame* de Cassiodore devaient avoir une place marquée dans ce programme.

Isidore figure au premier rang parmi les philosophes du VIIe siècle (1). Né à Carthagène d'une famille honorable, il reçut une éducation brillante; à la mort de son frère Léandre, il fut choisi pour lui succéder sur le siége de Séville; son habileté dans l'administration de son diocèse, son savoir et sa sainteté le firent appeler l'ornement de l'épiscopat.

Les ouvrages d'Isidore attestent beaucoup d'érudition. Ceux qui intéressent le progrès de la Philosophie à cette époque, sont au nombre de trois : *Les Origines* ou *Étymologies*, *Les Différences et les propriétés des mots*, *Les Sentences* ou le traité *du Souverain bien*. Le livre des *Origines* est un recueil encyclopédique de toutes les connaissances de l'époque sur les arts libéraux, les scien-

(1) Cf. Isidore de Séville, *Œuvres;* De la Bigne; Breul; Arevalo; Migne; Ceillier.

ces philosophiques, la Théologie et l'Écriture sainte; le deuxième ouvrage est une espèce de dictionnaire sur les différences des mots et les propriétés des choses; le dernier, tiré en partie de saint Augustin et de saint Grégoire, renferme un grand nombre de sentences et de définitions qui se rapportent à la philosophie, au dogme ou à la morale. L'auteur n'est pas toujours heureux dans le choix de ses matériaux : il manque parfois de critique et surtout de méthode; mais sa science nous donne l'idée du progrès des études en Espagne, et ses recueils sont des mines fécondes et des trésors inépuisables pour les siècles suivants.

Bède fut pour la Bretagne insulaire ce qu'Isidore avait été pour l'Espagne (1). Il naquit en 672 ou 673, dans le diocèse de Durham; à peine âgé de sept ans, il fut confié aux moines de Weremouth; il reçut le sacerdoce à trente ans; malgré les instances du souverain Pontife pour l'attirer à Rome, il ne voulut jamais quitter l'asile qui avait abrité son enfance, et sa vie se passa dans l'étude, l'enseignement, ou la composition des ouvrages qu'il a légués à la postérité : « Aut discere, aut docere, aut scribere dulce habui. » Il mourut en 735, et laissa une réputation de sainteté qui lui a valu le titre de Vénérable.

Marcien Capella, Cassiodore et Isidore de Séville avaient divisé le programme des études profanes en deux parties : la grammaire, la dialectique et la rhétorique, la géométrie, l'arithmétique, l'astronomie et la musique. Le vénérable Bède adopta cette division, qui devint si célèbre sous le nom de *Trivium* et de *Quadrivium;* mais les ouvrages qu'il nous a laissés sur les sept arts libéraux et

(1) Cf. Bède, *Œuvres;* Gehle, *De Bed. vener. vita et scriptis;* Weiss, *Vie et œuvres de Bède;* Lingard, *Antiquité de l'Église saxonne.*

sur les sujets analogues n'offrent pas d'intérêt particulier, et son grand mérite est d'avoir donné une forte impulsion aux études. Non content d'exciter dans ses élèves un vif désir de la science, il leur a fourni les moyens de s'instruire, et il a su leur communiquer ses goûts pour les sciences divines et humaines. Aussi trouverons-nous plus tard des traces de son influence, et verrons-nous les écoles d'Angleterre et d'Irlande nous envoyer les premiers maîtres de la *Scolastique*.

Pendant que Mamert, Salvien, Capella, Boëce, Cassiodore, Isidore de Séville et Bède le Vénérable, conservent dans les Gaules, l'Italie, l'Espagne et l'Angleterre, un foyer de saine philosophie, et servent, pour ainsi dire, de trait d'union entre le siècle de saint Augustin et celui de Charlemagne, l'Orient, de son côté, n'abandonne pas la tradition des hautes études. A l'époque où nous sommes arrivés, elle possède des ouvrages importants sur toutes les branches de la philosophie. Outre les œuvres des anciens Grecs, les traités de la *Hiérarchie céleste* et des *Noms divins*, que plusieurs attribuent à saint *Denis l'Aréopagite*, les écrits d'Athénagore, de Clément d'Alexandrie et d'Origène, renferment la solution des problèmes les plus élevés et les plus difficiles de la Logique, de la Métaphysique et de la Morale. Il ne faut donc pas s'étonner si un écrivain du ve siècle, *Enée de Gaza*, aborde dans son dialogue avec *Théophraste*, et tranche sans hésiter les questions de la Psychologie sur la nature de l'âme, sur son origine, ses rapports avec le corps, son immortalité et ses destinées futures. Non, ce n'est pas la Philosophie à l'état d'enfance, comme on s'efforce de le croire, mais une science déjà fortement élaborée et presque entièrement coordonnée, du moins dans ses grandes lignes, que saint Jean Damascène nous a transmises.

M. Neumann a contribué pour une large part à nous faire connaître l'état de la Philosophie en Orient à la fin du v[e] siècle : grâce à une notice qu'il a publiée dans le *Journal Asiatique*, en 1829, nous avons des données certaines sur *David l'Arménien*. Ce dernier était de Nerken, dans le Douroupéran. Son évêque l'avait envoyé en Grèce pour s'y perfectionner dans l'étude de la grammaire, de la philosophie et de la théologie. Il dut fréquenter les écoles chrétiennes de Constantinople, d'Alexandrie et d'Athènes; mais suivit-il aussi avec Proclus les leçons de Syrianus et d'Ammonius? Rien ne justifie cette supposition de M. Barthélemy Saint-Hilaire. De retour dans sa patrie, David travailla au progrès de la science, et mit à profit les richesses qu'il avait amassées dans ses nombreux voyages. Les ouvrages qu'il a composés, en grec ou en arménien, embrassent à peu près tout le domaine de la philosophie; mais la logique y tient la première place. Ils comprennent la *Définition des principes de toutes choses*; les *Fondements de la philosophie*; les *Apophthegmes des philosophes*; le *Commentaire sur l'Isagoge de Porphyre*; le *Commentaire sur les Catégories d'Aristote*, avec des *Prolégomènes*; une traduction des *Catégories* et de l'*Herménéia*; un extrait des deux *Analytiques*; une traduction de la *Lettre à Alexandre sur le monde*; une traduction du traité sur les *Vertus* et les *Vices*.

Ces nombreux ouvrages, en particulier les *Prolégomènes* et les *Commentaires* sur Aristote sont écrits dans un style élégant ; ils attestent non-seulement une vaste érudition, mais en même temps une certaine vigueur de pensée, et ils suffisent pour expliquer les titres pompeux « de très-grand et d'invincible, » que la nation arménienne a décernés à l'auteur. Au point de vue doctrinal,

David imite la plupart des philosophes chrétiens : il a des préférences pour Platon, et surtout pour Aristote; mais, loin d'être partisan de leurs erreurs, il les corrige avec soin d'après les données de la raison et de la foi.

Dans son livre intitulé *Définition des principes de toutes choses*, il établit la fameuse distinction des substances *premières* et des substances *secondes*, ou de l'universel *direct* et de l'universel *réflexe*. Il consacre les *Fondements de la philosophie* à la réfutation du pyrrhonisme : après avoir démontré la possibilité et l'existence de la certitude, il passe en revue toutes les formes de scepticisme, expose les thèses de ses adversaires et les combat avec vigueur. Les *Apophthegmes* renferment un grand nombre de pensées ou de maximes empruntées pour la plupart à Platon, à Aristote et aux autres philosophes grecs. Les *Prolégomènes* et les *Commentaires* sont des recueils précieux pour la Logique, la Métaphysique générale et l'histoire de la Philosophie. La lettre à Alexandre sur le *Monde* et le traité des *Vertus* et des *Vices* se rapportent à la Cosmologie ou à l'Ethique (cf. *Manuscrits de la Bibl. Nat.*).

Cette courte analyse suffit pour motiver une observation qui nous semble importante : David l'Arménien doit occuper en Orient la place d'honneur que Boëce a conquise à si juste titre en Occident. Ils ont rendu des services analogues à la philosophie chrétienne; doués tous les deux d'une belle intelligence, élevés l'un à Rome et l'autre à Athènes, c'est-à-dire dans les centres où la doctrine d'Aristote a compté de nombreux et fidèles interprètes, ils ont commenté ou traduit plusieurs traités du philosophe de Stagire, et ils les ont transmis à la postérité : l'*Organon* est passé des mains de Boëce dans les chaires de Rome, d'York, de Paris; avec David, il s'est

répandu en Arménie, et de là, selon toute vraisemblance, il a pénétré chez les Arabes. Ainsi ces derniers, loin d'avoir initié nos pères à la connaissance d'Aristote, comme on se plaît à le répéter, auraient reçu leurs premières leçons d'un philosophe chrétien. Citons à l'appui de cette opinion le témoignage de M. Barthélemy Saint-Hilaire : « Les œuvres de David, indépendamment de leur valeur propre, en ont une autre toute relative et qui n'est point à dédaigner. Elles sont, dans l'histoire de la philosophie, un des anneaux de la longue chaîne intellectuelle qui unit l'antiquité aux temps modernes. David représente le mouvement philosophique de la Grèce se propageant en Arménie, et contribuant pour sa part à celui que développèrent les Arabes un peu plus tard. Retrouver dans un monument authentique l'état des études philosophiques en Arménie à la fin du ve siècle, c'est presque, ce semble, conquérir une nouvelle province à l'histoire de la Philosophie. L'Arménie, jusqu'à présent, n'y figurait point à ce titre, et pourtant elle méritait d'y figurer. Elle vivait à cette époque de la vie philosophique en Grèce. Elle étudiait, comme Athènes elle-même, comme Alexandrie, comme Constantinople, Aristote et Platon. En un mot, elle prenait rang en philosophie, et si elle n'y joue pas un rôle éclatant, il faut en accuser les circonstances et les difficultés du temps plus encore que le génie de la nation. La gloire de David sera de représenter son pays en philosophie comme il le représentait aux écoles d'Athènes (*Diction. des sciences philos.*, 1876, p. 345). »

Un autre partisan de la philosophie chrétienne, *Zacharie le Scolastique*, évêque de Mitylène dans l'île de Lesbos, florissait vers le milieu du VIe siècle. Il avait fréquenté les écoles d'Alexandrie à l'époque où Ammonius, fils d'Hermias, enseignait le néoplatonisme; mais, au

lieu de se laisser séduire par l'esprit d'erreur, il composa un ouvrage en forme de dialogue pour établir contre les Alexandrins le dogme de la création. Il réfuta aussi, dans un autre traité, le dualisme des Manichéens (1).

Jean le *Grammairien* ou *Philopone* n'est pas orthodoxe comme Zacharie de Mitylène; mais il occupe une place plus considérable dans l'histoire de la philosophie. Il appartient à la dernière moitié du VIe siècle et aux premières années du siècle suivant. Alexandrie, sa ville natale, fut le berceau de ses études. A la culture des lettres, il joignit la connaissance de l'astronomie, de la philosophie et de la théologie. Outre les deux ouvrages sur l'*Eternité du monde* et la *Cosmogonie de Moïse*, il commenta plusieurs livres d'Aristote, en particulier les deux *Analytiques*, une partie de la *Physique* et de la *Métaphysique*, les traités de l'*Ame* et de la *Génération des animaux*. Son style est abondant, clair, méthodique; son esprit a de la sagacité et de la pénétration. En un mot, il possède les qualités d'un bon commentateur. Mais quand il s'éloigne d'Aristote pour suivre les néoplatoniciens, il tombe dans les erreurs du trithéisme, devient chef de secte et se fait condamner par le sixième concile œcuménique. Il ne faut pas s'en étonner; Aristote, malgré ses défauts, se plie mieux que Platon à la rigueur et à la précision des dogmes révélés. Par exemple, la théorie des trois hypostases de l'école platonicienne et le trithéisme ont des rapports frappants; de même, la tendance des Académiciens vers l'idéalisme conduit à l'opinion singulière d'Origène et de Philopone sur la résurrection : ils enseignent l'un et l'autre que l'homme ressuscitera avec un corps spirituel.

(1) Cf. *De mundi opificio; Disputatio contra Manichæos*, Migne, *Patrol. grec.*, t. LXXXV.

Nous ne terminerons pas cet aperçu sans relever une erreur de l'école rationaliste. M. Parisot appelle Philopone un « libre penseur, » et il attribue son hérésie à une « certaine indépendance de raisonnement. » Une étude plus attentive et plus impartiale aurait amené M. Parisot à un résultat tout opposé. Si Philopone montre de la force et même de la profondeur, c'est lorsqu'il demeure dans les limites de l'orthodoxie ou dans le courant traditionnel de la saine philosophie ; s'il a les qualités d'un penseur original, c'est quand il commente les chapitres d'Aristote sur la nature des corps, sur l'âme humaine, sur les hautes notions de la métaphysique, et surtout quand il attaque Jamblique et Proclus. A l'un il démontre la fausseté des idoles ; il prouve à l'autre la nécessité de la création (*des Statues;* cf. Photius; — *de l'Eternité du monde*). Il les suit pas à pas, dévoile le vice de leurs arguments et leur oppose tantôt le témoignage de Platon, tantôt l'autorité de la raison ou de l'expérience.

La révélation « n'enchaîne » point Philopone ; elle donne de l'essor à saint *Jean Damascène* (1). Ce personnage, célèbre dans l'histoire politique et religieuse de l'Eglise d'Orient, était de Damas en Syrie. Il eut pour précepteur un moine italien, nommé Côme, et c'est sous un tel maître qu'il développa ses aptitudes pour la science et ses goûts pour la piété. Il succéda d'abord à son père comme conseiller du calife ; mais, ayant expérimenté la vanité des grandeurs humaines, il distribua ses biens aux pauvres, rendit ses esclaves à la liberté, et chercha la solitude dans la laure de Saint-Sabas. Il y mourut vers la fin du VIIIe siècle.

(1) Cf. S. Jean Damascène, *Œuvres;* Jean, patriarche de Jérusalem, *Vie de saint Jean Damascène;* Fabricius; Allatius; Lequien; J. de Billy. — Migne, *Patrol. grec.,* t. XCIV-XCVI.

Ses nombreux ouvrages, que Ritter apprécie trop sévèrement, renferment la synthèse de la philosophie chrétienne, non point à l'état de « compilation » indigeste, mais sous la forme rigoureuse qu'un esprit méthodique donne à sa pensée; ils résument le mouvement intellectuel des âges précédents, et s'ils ne peuvent soutenir le parallèle avec les œuvres d'Augustin, ils assurent à leur auteur la première place parmi les écrivains de son époque. Saint Jean Damascène a systématisé la philosophie et la théologie; par ce moyen, il les a rendues accessibles à un grand nombre d'esprits, et il a travaillé plus que personne à en maintenir l'étude dans l'Eglise d'Orient. Il a été chez les Grecs, comme saint Thomas chez les Latins, l'auteur classique par excellence.

Malgré ses tendances vers l'école péripatéticienne, il recueille, à l'exemple de l'abeille, tout ce qu'il y a de bon dans les auteurs païens, et il rejette ce qui n'est pas conforme à la vérité (*Prol.*, édit. Lequien, p. 4). Son grand ouvrage, intitulé *Dialectique* ou *Capita philosophica*, peut se définir un *compendium* de Logique et d'Ontologie adapté aux sciences théologiques. Boëce avait rendu un grand service à l'Occident : il s'était appliqué, dans ses *Commentaires* et dans son traité de la *Consolation*, à donner des définitions exactes du suppôt, de la personne, de l'éternité, de la Providence, et, par ce procédé éminemment scientifique, il avait frayé la voie aux docteurs du Moyen-âge. Saint Jean Damascène suit la même marche dans sa *Dialectique :* il définit avec soin les notions les plus importantes de la philosophie; il passe en revue les cinq *Universaux* de Porphyre et les dix *Catégories* d'Aristote; il explique les termes ambigus, donne des règles pour l'usage de la division et indique la méthode à suivre pour arriver à la connaissance de la vérité. Comme les

définitions sont l'œuvre des siècles et renferment la science elle-même dans sa forme la plus rigoureuse, il ne sera pas sans intérêt, en finissant notre étude sur les Pères ou les précurseurs immédiats de la Scolastique, de donner une analyse plus étendue des *Capita philosophica.*

Les êtres doués de raison peuvent seuls acquérir la *science* ou « la connaissance vraie des choses qui sont (ch. I). » Dans l'encyclopédie des sciences qu'il se propose d'esquisser, sous le titre de « Πηγὴ γνώσεως, » l'auteur commence par la philosophie (ch. II), qu'il appelle « la connaissance des choses qui sont, *en tant* qu'elles sont, c'est-à-dire de leur *nature* (1). » Elle se divise en « *spéculative* et *pratique* : » la première partie embrasse « la Théologie, la Physiologie et la Mathématique ; » « l'Éthique, l'Économique et la Politique » appartiennent à la deuxième partie (ch. III). Sous le nom de Théologie, saint Jean Damascène comprend tout ce que la raison peut connaître sur Dieu et sur l'âme ; la Physiologie est la science des êtres en tant qu'ils sont matériels, « comme les animaux, les plantes, les pierres ; » La Mathématique a pour objet « le nombre, le son, la figure, le mouvement des astres, » et c'est pourquoi elle se divise en arithmétique, en musique, en géométrie, en astronomie : elle tient le milieu entre la Théologie et la Physiologie ; l'Éthique règle les mœurs des personnes privées, des familles et des sociétés. Avant d'aborder l'étude de la Philosophie soit spéculative, soit pratique, il faut connaître

(1) « Φιλοσοφία ἐστὶ γνῶσις τῶν ὄντων ᾗ ὄντα ἐστὶ τουτέστι, γνῶσις τῆς τῶν ὄντων φύσεως. » Saint Jean Damascène donne plusieurs explications de cette définition générale ; mais il n'expose pas six définitions différentes, comme l'affirme Ritter et comme plusieurs historiens l'ont répété après lui.

les lois du raisonnement, et la Dialectique est le préambule nécessaire de la science (ch. III). Cette division variera pour les termes, elle se précisera dans son objet; mais, au fond, elle ne subira pas de changements essentiels : elle renferme notre philosophie *rationnelle*, *réelle* et *morale*, ou la Logique, la Métaphysique et l'Éthique.

La première de toutes les notions, la notion d'*être* ne représente pas une substance universelle comme l'enseignent les panthéistes; elle n'est pas « *univoque,* » mais « *analogue,* » pour parler avec l'école : « Τὸ ὄν κοινὸν ὄνομά ἐστι πάντων τῶν ὄντων (ch. IV). » Ou l'être existe en lui-même, sans avoir besoin de support et de « *substratum;* » ou il existe dans un autre comme dans un *sujet :* il est *substance* ou *accident* (ch. IV). « L'airain, la cire sont des substances; la figure, la forme, la couleur sont des accidents. » « L'âme est une substance; la science est un accident. »

Les *termes* sont les signes sensibles qui servent à exprimer les notions générales (ch. V); il importe, pour éviter toute équivoque, de les *diviser* et de les *définir* avec soin (ch. VI-VIII); il faut surtout distinguer le vrai sens des termes usités dans le langage philosophique. Tels sont en particulier les cinq *universaux* de Porphyre : le genre, l'espèce, la différence, le propre et l'accident (ch. IX-XXXV). L'auteur des *Capita philosophica* les analyse, les compare et les classe avec une précision remarquable. Il aborde ensuite les dix genres suprêmes ou les *Catégories* d'Aristote (ch. XXXVI).

La substance, considérée comme principe du mouvement ou du repos dans les choses, est appelée *nature :* « Φύσις ἐστὶν ἀρχὴ τῆς ἑκάστου τῶν ὄντων κινήσεώς τε καί ἠρεμίας (ch. XL). » Elle prend le nom de *forme*, quand elle désigne le principe spécifique : ainsi, l'âme sensitive est la

forme du corps dans l'animal (ch. XLI). Une substance qui a son existence propre, qui « subsiste, » est une hypostase dans l'acception rigoureuse de ce mot (ch. XLII); de plus, l'hypostase douée d'intelligence et responsable de ses actes est appelée *personne* (ch. XLIII). La dualité de nature n'est pas incompatible avec l'unité de personne (ch. XLI). Saint Jean Damascène fait ici des applications aux dogmes révélés, en particulier au mystère de l'Incarnation (ch. XLIV), et il se montre aussi sûr théologien qu'habile philosophe.

Le chapitre XLIX traite de la quantité. L'auteur la définit « une réunion d'unités, » et il la divise en « discrète » et en « continue : » à la quantité discrète se rapportent le nombre et le langage; la ligne, la superficie, le corps, le lieu et le temps se rattachent à la quantité continue. Les autres catégories fournissent la matière des chapitres suivants. Après avoir expliqué le sens de certaines locutions, comme l'opposition, la priorité, la simultanéité, le mouvement (ch. LVII-LXI), saint Jean Damascène s'occupe de la proposition, du syllogisme et des différentes sortes de définitions (ch. LXIV-LXV). Il consacre ensuite un chapitre à la méthode (ch. LXVIII) : « Il y a, dit-il, quatre méthodes dialectiques ou logiques. » La première sert à *diviser* le genre en espèces au moyen des différences intermédiaires; la deuxième consiste à *définir* une chose en indiquant son genre prochain et sa différence; dans la troisième, nous *analysons* un tout pour en séparer les divers éléments; dans la quatrième, nous avons recours à un moyen terme afin de *démontrer* la certitude d'une proposition : ainsi, nous prouvons l'existence et la nature de l'âme par l'existence et la nature de la pensée.

Les deux dernières parties du *Fons scientiæ* et les divers traités de dogme, de polémique ou de morale con-

tiennent les principales questions de philosophie spéculative et pratique. Dieu existe, parce que le monde suppose une première cause (*Expos. Fid. Orthod.*, l. I, c. III); il est un, parce que la souveraine perfection ne saurait convenir à plusieurs êtres à la fois (ch. V); il a tiré le monde du néant et il le gouverne avec sagesse (l. II, c. II et XXIX). Saint Jean Damascène s'attache à faire ressortir la liberté et la bonté de Dieu dans la création, à concilier le libre arbitre avec la prescience divine, et à réfuter l'erreur du dualisme (*Adv. Manich.*). L'œuvre des six jours lui fournit l'occasion d'expliquer la nature de tous les êtres spirituels ou corporels, comme saint Thomas le fait lui-même dans sa *Somme théologique;* il parle surtout de l'homme, de ses perfections, de ses facultés, de ses passions, de ses vertus et de ses vices, de sa liberté, de ses actes, de l'étendue de sa puissance (l. II, ch. III-XXVIII). A l'exemple des autres Pères de l'Eglise, il s'appuie à la fois sur l'autorité des saintes Ecritures et sur les données de la raison : il est en même temps philosophe et théologien; mais, loin d'affaiblir ou d'absorber le philosophe, le théologien l'éclaire, le guide et le fortifie.

CONCLUSION.

Pour achever notre étude sur la philosophie des Pères, il faudrait parcourir les années qui nous séparent encore de saint Bernard; mais nous devons nous arrêter, parce que la Scolastique proprement dite commence avec le règne de Charlemagne.

Deux conclusions ressortent avec évidence des faits que nous venons de rapporter : d'une part, la Philoso-

phie, en devenant la servante et l'alliée de la Théologie, n'a rien perdu de sa puissance et de sa dignité; au contraire, elle s'est dégagée des entraves du paganisme, et, sur plusieurs points, elle a étendu ses horizons ou affermi son domaine. Nous n'y trouvons plus les erreurs de Platon et d'Aristote. D'autre part, les œuvres des Pères de l'Eglise renferment la Logique, la Métaphysique et l'Ethique, c'est-à-dire la philosophie entière, sinon toujours sous la forme d'un système rigoureusement enchaîné, du moins à l'état d'éléments ou de matériaux suffisamment élaborés pour entrer dans le grand édifice de la *Scolastique* (cf. Encycl. *Æterni Patris*).

II.

Les premières phases de la Scolastique (1).

Pendant que saint Jean Damascène se faisait l'écho de la Philosophie chrétienne en Orient, l'Eglise d'Occident était le théâtre de luttes sanglantes et désastreuses; cependant, même à l'époque des grandes invasions du VIIIe siècle, l'Italie, l'Espagne, l'Irlande et l'Angleterre possédaient des maîtres habiles qui lisaient saint Augustin, Boëce, Cassiodore, Isidore de Séville et Bède le Vénérable. La Gaule avait plus souffert, et ses écoles étaient ou fermées ou désertes, quand Charlemagne, à la suite de son voyage en Italie, résolut de restaurer dans le royaume l'étude des lettres, des sciences et des arts. Ce monarque ouvrit son palais aux savants venus des contrées voisines;

(1) Cf. M. Frédéric Morin, *Dictionnaire de philosophie et de théologie scolastiques*, édit. Migne, 1856-1857; MM. Cousin, Hauréau, Renouvier, Buchez, etc.; Ozanam, *Dante*.

les prélats imitèrent son exemple, et peu à peu le prestige du savoir dissipa les vieilles préventions des Francs pour la grammaire. La *Dialectique* vint à son tour occuper sa place dans le *Trivium;* son domaine s'élargit avec les années; et, comme elle ne donne pas la solution de tous les problèmes qui intéressent l'esprit humain, la *Métaphysique* et la *Morale* devaient entrer aussi dans le cadre de la *Philosophie scolastique*.

Avant d'étudier ses premières phases, il est bon de dissiper les préjugés de nos adversaires : « Ces préjugés sont anciens, dit M. Hauréau (p. 28); ils nous viennent des beaux esprits de la Renaissance, ils ont été confirmés par François Bacon avec la dureté du plus morose dogmatisme, jamais ils n'ont été combattus par Descartes, et tous nos philosophes du XVIIIe siècle les ont remis en vogue par les sarcasmes les plus injurieux. Je ne saurais dire si Diderot l'a plus maltraitée qu'aucun autre de son parti; il n'hésite pas toutefois à la qualifier en ces termes : « Cette philosophie a été une des plus grandes plaies de l'esprit humain (Diderot, *Œuvres,* t. XIX, p. 372). » Non, la Scolastique ne rappelle point une époque « de barbarie et d'ignorance, » comme l'affirme Tennemann; malgré son respect pour Aristote, elle ne se réduit pas à une simple « méthode d'argumentation syllogistique, sèche et serrée, sous laquelle on a réduit l'aristotélisme fourré de cent questions puériles (Diderot, p. 362); » elle se glorifie d'être l'alliée, la servante de la Théologie, mais Heumann montre toute sa partialité quand il la définit : « Philosophiam in servitutem theologiæ papeæ redactam. » Faut-il, avec M. Hauréau (P. I, p. 35), la renfermer dans le cercle étroit d'une époque où « la transmission de la science est orale? » Sans nul doute, elle occupait une large part dans le programme des *écoles* au Moyen-âge,

et le mode d'enseignement usité alors lui a valu le nom de *Scolastique ;* toutefois, il faut remonter plus haut pour trouver son origine, et son histoire ne finit point avec la Renaissance. Nous pouvons la définir : *La philosophie des Pères systématisée et devenue classique.* En d'autres termes, il existe au sein de l'Eglise une *Philosophie chrétienne*, c'est-à-dire un ensemble de vérités de l'ordre naturel, un système appuyé sur des bases solides, coordonné avec soin dans ses parties principales ; et cette Philosophie, qui a régné en souveraine au Moyen-âge sous le nom de Scolastique, doit à saint Thomas sa forme la plus rigoureuse et la plus correcte.

M. Cousin, partant d'une fausse théorie, ne voit que la question des *universaux* dans cette longue période de notre histoire : l'universel existe-t-il en lui-même, ou est-il une forme de l'entendement ; tel est le grand problème agité pendant plus de huit siècles. Cette assertion mille fois répétée depuis M. Cousin, n'est pas sans fondement. La question des universaux se dresse au seuil de la Métaphysique ; impossible de l'éviter, impossible de se soustraire à ses conséquences ; Platon et Aristote l'ont étudiée, Porphyre et Boëce en ont senti les difficultés, Descartes et Kant l'ont reprise sous des noms divers, tous les philosophes sérieux ont essayé de la résoudre ; mais réduire la Scolastique à ce problème, c'est prendre la clef pour la maison, le portique pour l'édifice. De son côté, M. Hauréau nous objecte que la philosophie du Moyen-âge n'est pas « une doctrine, » mais plutôt un assemblage de « toutes les doctrines, même les plus « opposées. » Oui, à cette époque, des penseurs téméraires s'écartent de la voie traditionnelle ; des tendances se manifestent vers le panthéisme, le rationalisme, le scepticisme et le mysticisme ; l'abus de la liberté entraîne dans

l'abîme plus d'un esprit dévoyé; cependant, au milieu de cette lutte, la saine philosophie se dégage de ses entraves, triomphe de l'erreur et se codifie, en quelque sorte, dans les œuvres des vrais scolastiques. Nous pourrons nous en convaincre en suivant pas à pas la marche progressive qui s'accomplit du IXe au XIIe siècle. Cette période se divise en trois parties : des chaires se fondent d'abord en Occident, et la restauration des études philosophiques s'opère peu à peu sous la surveillance de l'Eglise et avec le concours de l'épiscopat; ensuite, diverses tendances se manifestent et une lutte ardente, parfois passionnée, s'engage au sein des écoles; en dehors de l'Eglise, les Arabes et les Juifs s'adonnent, de leur côté, à l'étude d'Aristote, et travaillent, dans une certaine mesure, à préparer le siècle de saint Thomas.

I.

Les premiers essais.

Les maîtres qui occupaient au IXe siècle les chaires de philosophie, avaient deux sources où ils pouvaient puiser : la *tradition orale* et les *œuvres* de leurs devanciers. La tradition orale, dont les historiens modernes ne tiennent pas compte, avait une importance réelle à cette époque où la diffusion des manuscrits présentait souvent de grandes difficultés; les écoles d'Italie, d'Angleterre, d'Irlande, d'Espagne devaient avoir des traditions qui se transmettaient d'âge en âge, passaient d'un maître à un autre et se modifiaient dans la forme sans subir d'altérations essentielles. Les manuscrits n'étaient pas encore en grand nombre; cependant ils contenaient des docu-

ments précieux, en particulier pour la *Logique*, et ils fournissaient aux lecteurs un texte élémentaire enrichi de notes ou d'explications. Les plus connus sont le *Timée*, une partie de l'*Organon*, les *Topiques* de Cicéron et l'*Isagoge* de Porphyre, des fragments d'Apulée sur le *Syllogisme* et sur la *Philosophie naturelle*, les principaux traités de saint Augustin, les œuvres de Marcien Capella, de Boëce, de Cassiodore, d'Isidore de Séville et du Vénérable Bède, le livre des *Noms divins* et plusieurs traités à la fois philosophiques et théologiques.

Les premiers maîtres que nous rencontrons à la tête du mouvement intellectuel du Moyen-âge, sont Alcuin, Frédégise, Agobard, Candide, Raban Maur, Jean Scot Erigène, Heiric, Remi et Gerbert.

Alcuin (1), selon toute apparence, était né dans le Yorkshire, vers 735, à l'époque où le vénérable Bède était à la fin de sa carrière. Elevé dans l'école d'York, une des plus célèbres du Moyen-âge, il dut étudier non-seulement Priscien et Donat, Cicéron, Virgile et Horace, mais saint Augustin, Boëce, Cassiodore, Bède et l'auteur des *Noms divins*. Il fit la connaissance de Charlemagne dans un voyage d'Italie; et, cédant aux instances de ce prince, il vint dans les Gaules, où il organisa l'école du Palais et fonda celle de Tours. Vers la fin de sa longue et laborieuse existence, il se retira dans l'abbaye de Saint-Martin. Il y mourut en 804.

Parmi les nombreux ouvrages d'Alcuin, les trois opuscules intitulés, *de Dialectica*, *de Ratione animæ*, *de Virtutibus et Vitiis*, intéressent surtout la Philosophie. Le style

(1) Cf. Alcuin, *Œuvres;* M. Monnier, *Alcuin;* Mabillon, *Acta sanct. ord. S. Benedicti*, t. V; *Histoire litt. de la France*, t. IV; Guizot, *Hist. de la civil. en France*, t. II.

est clair, méthodique, assez élégant : c'est le langage du maître qui parle à ses disciples. Ce maître, nous l'avouons sans peine, n'est pas un génie supérieur; mais les historiens modernes font preuve de partialité, quand ils l'appellent un pauvre « grammairien. » Il n'est pas plus équitable de dire que sa science philosophique s'est bornée aux notions élémentaires de l'*Organon* expliqué et commenté par Boëce. Outre la dialectique, ou la deuxième partie du *Trivium*, il avait étudié les principales questions de la métaphysique et de la morale. Les premiers scolastiques ne furent donc pas de simples « logiciens; » et même nous espérons démontrer que, loin de dépenser leurs forces dans la discussion du réalisme et du nominalisme, ils se transportèrent sur le terrain de la psychologie, et s'appliquèrent à découvrir l'origine secrète de nos connaissances.

Pour Alcuin, comme pour saint Jean Damascène, la Philosophie est la recherche et la connaissance de la nature des choses humaines et divines, en tant qu'elles ne dépassent pas la portée de la raison; elle se divise en trois parties : « la *physique*, l'*éthique*, la *logique*, » ou la philosophie « *naturelle*, *morale et rationnelle* (1). » Les deux principaux objets de la science sont Dieu et l'âme (*de Rat. anim.*, I). Celle-ci porte en elle l'image de la Trinité. Elle a trois facultés principales, l'intelligence, la volonté et la mémoire. « Ces trois facultés ne constituent pas trois vies, mais une vie; ni trois pensées, mais une pensée; ni trois substances, mais une substance (*Id.*, VI). »

(1) « Philosophia est naturarum inquisitio, rerum humanarum divinarumque cognitio, quantum homini possibile est æstimare..... C. In quot partes dividitur philosophia? — A. In tres : physicam, ethicam, logicam. — C. Hæc quoque latino ore expone. — A. Physica est *naturalis*, ethica *moralis*, logica *rationalis*. » *De Dialect.*, c. I.

Comment nos facultés procèdent-elles dans l'origine des *idées?* Alcuin répond en ces termes, avec saint Augustin : « Considérons la prodigieuse facilité avec laquelle l'âme transforme les choses qu'elle a perçues par les *sens du corps*. Ceux-ci sont, pour ainsi dire, les messagers qui lui transmettent ce qu'elle apprend des objets sensibles, connus ou inconnus. Ensuite elle façonne en elle-même les *images* de ces objets avec une promptitude étonnante, et confie ces images à la mémoire. Ainsi celui qui a vu Rome se représente Rome dans son esprit et se la représente telle qu'elle est. S'il entend nommer cette ville, ou s'il y pense, aussitôt l'image de Rome lui apparaît. » Ce qui se passe pour les choses inconnues n'est pas moins merveilleux. S'agit-il de Jérusalem? L'image que vous avez dans l'esprit, diffère peut-être beaucoup de la réalité : « Cette image ne représente pas les murs, les maisons et les places qui sont en effet à Jérusalem, mais vous *attribuez* à Jérusalem ce que vous avez vu dans d'autres villes qui vous sont connues. » C'est ainsi que l'esprit de l'homme procède en toutes choses. « Au moyen du connu, il s'imagine l'inconnu, suivant les idées qu'il possède en lui-même (*Id.*, VII). »

Malgré ses perfections, l'âme ne peut penser à plusieurs choses à la fois. Dieu, au contraire, saisit tout par un seul et même acte. C'est dans la connaissance et l'amour de cet Être souverainement parfait, que nous devons placer notre fin et chercher notre bonheur. Mais quelle est l'origine de notre âme? Dieu seul peut le savoir : « Origo vero animarum unde sit, solius Dei cognitioni relinquendum est (*Id.*, XIII). » Ici encore l'auteur de l'opuscule, *de Ratione animæ*, suit pas à pas saint Augustin (cf. p. 221), et, s'il s'égare sur un point qui n'était pas alors clairement défini, sa doctrine est, en général,

puisée à la source des plus saines traditions. En lui nous trouvons déjà le vrai caractère de la *Scolastique* : le respect pour l'antiquité profane et la sincérité de la foi chrétienne, l'alliance de la révélation et de la science. Ce n'est point là de « l'incohérence, » comme le prétend M. Guizot; mais un principe de force et un gage de succès.

Frédégise, appelé Nathanaël dans l'école du Palais, était l'ami d'Alcuin et son compatriote (1). Il jouissait d'un certain crédit à la cour, et plusieurs chartes royales attestent qu'il remplit les fonctions de chancelier ; il fut aussi abbé de Saint-Martin de Tours.

Agobard (2), son contemporain, était d'origine gauloise. Nommé archevêque de Lyon en 813, il déploya un grand zèle pour l'abrogation de la loi du duel et la suppression des épreuves par l'eau ou le feu ; il éleva aussi le voix pour empêcher les barbares convertis au christianisme de rendre aux images des saints le culte de *latrie* réservé à Dieu seul. Sa science et sa vertu l'ont élevé au premier rang parmi les personnages influents de son époque.

L'école rationaliste, qui ne veut trouver dans la philosophie du Moyen-âge que le fameux problème des universaux, placc Frédégise au nombre des « réalistes outrés, » et voit dans Agobard un « critique nominaliste (cf. Hauréau, p. 128 et 131) ; » et cela pour deux raisons : le premier soutient que le néant et les ténèbres sont des êtres réels (*De nihil. et tenebr.*); le deuxième enseigne

(1) Cf. Frédégise, *Œuvres*, Patrol. latine de Migne, t. CV, p. 751; Baluze, *Miscellanea*.

(2) Cf. Agobard, *Œuvres*, édit. Galland et Migne; Mabillon; Massonus; Fabricius.

que l'âme n'existe pas avant d'être unie au corps (*Adv. Fredeg.*). » Il est vraiment regrettable que l'esprit de système aveugle à ce point des hommes recommandables par le talent et le savoir. La discussion la plus sérieuse engagée en philosophie entre Frédégise et Agobard roule, non pas sur les universaux, mais sur l'*origine* de l'âme. Alcuin n'avait pas résolu cette question délicate. Frédégise la reprend et enseigne ouvertement la préexistence des âmes. Agobard, de son côté, soutient que l'âme est créée au moment même où elle est unie au corps qu'elle doit animer : « d'après les docteurs de l'Église, dit-il, l'âme n'est pas une partie de la substance ou de la nature divine, et elle n'existe pas avant de s'unir au corps; mais elle est créée en même temps que le corps auquel elle est destinée (*Adv. Fredeg.*, XIV). » C'est la thèse que nous soutenons aujourd'hui à peu près dans les mêmes termes.

La vie de Candide est peu connue (1). Selon toute probabilité, il était de race germaine, et il fut envoyé à l'école de Tours par l'abbé de Fulde. Il appartient à l'histoire de la Philosophie scolastique à cause de son opuscule inédit, ayant pour titre : *Dicta Candidi de imagine Dei*. Ce traité est important à deux points de vue : d'une part, la forme *syllogistique* adoptée par l'auteur est un des traits distinctifs de la Scolastique; d'autre part, les *Dits* de Candide sont à la Théodicée ce que l'ouvrage de la *Nature de l'âme* est à la Psychologie : ils renferment des indications précieuses sur la marche que l'esprit doit suivre pour arriver à la connaissance de Dieu.

(1) Cf. *Patrol. latine* de Migne, t. CVI; Ducange, *Gloss.*, verbo *Candidus;* Fabricius; *Dicta Candidi de imagine Dei,* Manuscrits de Saint-Germain-des-Prés, n. 1334.

Candide explique d'abord plusieurs termes des *Catégories;* ensuite, appuyé sur ce principe, que les créatures portent en elles-mêmes un vestige ou une image du Créateur, il part du dernier échelon des êtres contingents, et s'élève de degré en degré jusqu'à l'être nécessaire, absolu et tout-puissant. Nous citons cette page des *Dits*, parce que nous la croyons importante pour l'histoire de la Philosophie. « Tota rerum universitas in tria genera dividitur : in unum quod est, in aliud quod vivit, in tertium quod intelligit, quæ inter se sicut potentia, sic etiam bonitate differunt, ut, verbi gratia, sicut plus potest bestia vivens quam lapis non vivens, ita plus potest homo vivens et intelligens quam bestia vivens et non intelligens. *Atque*, eodem ordine, sicut melius est id quod est atque vivit, quam id quod est tantum sed non vivit, ita melius est quod vivit et intelligit, quam illud quod vivit, sed non intelligit. Imum enim bonitate atque potentia in rerum naturis constitutum videtur id quod est tantum, sed non vivit; medium vero quod est atque vivit; summum autem quod est, vivit et intelligit. Igitur quia, sicut hac argumentatione colligitur, id inter res cunctas præcellit quod intelligit, homo qui intelligit intellectum suum conetur intelligere et ipsius intellectus potentiam examinare, quæratque si ipse, qui ab hoc melior et potentior est cæteris rebus, quia intelligit, omnipotens est, hoc est quæcumque vult facere possit. Quod si invenerit, sicut utique si quærit invenire poterit, se non omnia quæ vult posse, hoc est non ubi et in quo vult permanere (vellet enim, si posset, corpus sibi conjunctum in bona valetudine vigens semper administrare ac regere; sed non potest), sciat *ergo* sibi superiorem melioremque possidere potentiam quæ illum in hoc regimine corporis quandiù vult permanere permittit, et quando vult dimittere facit

et ipsam potentiam omnipotentem omnibus quæ vivunt et intelligunt dominantem, *Deum esse non dubitet.* »

Raban Maur suivit avec Candide les leçons d'Alcuin; mais il dépassa son maître et son ami par l'étendue du savoir et l'éclat de la renommée (1). Mayence était son pays d'origine, et le monastère de Fulde l'avait reçu jeune encore au nombre de ses novices; mais la réputation de l'école de Tours l'attira dans cette ville, où il se livra avec activité à l'étude des lettres et des sciences. De retour en Germanie, il reçut de ses anciens maîtres la charge d'écolâtre, et, en cette qualité, il enseigna les sept arts libéraux d'après la méthode et la division d'Alcuin. Un grand nombre de disciples, dévorés de cette soif que l'amour de la science allume dans les esprits supérieurs, accoururent de tous côtés pour entendre les leçons de Raban, et bientôt l'abbaye de Fulde éclipsa la réputation de Saint-Martin. L'auteur de ce mouvement intellectuel trouva d'abord quelques oppositions; mais il en triompha. A la mort d'Eigil, les moines le choisirent pour abbé; plus tard il fut élevé sur le siége de Mayence et entra dans le conseil intime de Louis le Débonnaire. Il mourut en 856, âgé de quatre-vingts ans.

La plume féconde de Raban s'est exercée sur les sujets les plus divers. L'encyclopédie connue ordinairement sous le titre de l'*Univers, de Universo*, et le troisième livre de l'*Institutio clericorum* renferment des détails importants sur l'histoire de la Philosophie, le progrès des études au IXe siècle et l'art de parvenir à la connaissance

(1) Cf. Raban Maur, *Œuvres; B. Rabani Mauri vita*, auctore Rudolpho Scholastico, ejus discipulo; Fabricius; Schwartz, *De Rabano Mauro, primo Germaniæ præceptore;* Cousin, *Fragments de philosophie scolastique;* J. Trithème; Mabillon; Kunstmann, *Monographie.*

de la vérité. Deux gloses, que M. Cousin a découvertes à la Bibliothèque nationale, nous fournissent des renseignements précieux sur la doctrine de Raban et de ses disciples : l'une est sur l'*Isagoge ;* l'autre sur l'*Herménéia.*

L'écolâtre de Fulde a choisi pour guides Aristote et Boëce, ou plutôt Aristote expliqué, commenté et corrigé par Boëce : il est de cette grande école, que nous appelons la *Philosophie chrétienne.* Il a toutes les qualités d'un maître qui a vieilli dans l'étude et l'enseignement : il dépasse Alcuin par la clarté du style ; il est plus précis que Boëce; ce n'est pas un commentateur qui délaie la pensée d'Aristote, mais un auteur élémentaire qui s'adresse à de jeunes étudiants. A ce titre surtout, il mérite l'éloge de Trithème, son biographe : « Toutes les générations de l'Allemagne, dit-il, doivent à jamais célébrer les louanges de Raban. »

Le sixième livre du traité *de Universo* et les deux gloses sur l'*Herménéia* et l'*Isagoge* renferment la théorie d'Aristote, de saint Augustin, de Boëce et d'Alcuin sur l'origine des idées et la valeur des universaux. Les sens nous transmettent l'image des objets matériels (*de Universo*, l. VI, c. I); l'imagination conserve cette image, et l'intellect la dépouille de ses accidents pour former l'idée proprement dite : « Cum res sub intelligentia cadit, sensus atque imaginationem præcedere necesse est. Postea vero supervenit plenior intellectus, cuncta explicans quæ prius fuerant in imaginatione confusa. De sensu enim ascendimus ad imaginationem ; de imaginatione vero ad perfectam intelligentiam (*Cod. Sangerm.*, n. 1310, fol. 96). » Les mots sont les signes des idées, et les idées représentent les objets ou les choses réelles et subsistantes. Saint Thomas dira plus tard dans le même sens

« Comparantur ad intellectum voces quidem sicut signa; res autem sicut ea quorum intellectus sunt similitudines (I. *Periherm.*, lect. III). » Les termes universels, comme genre, espèce, désignent des *concepts* produits par l'abstraction avec un *fondement* dans les objets ou dans les individus : « Nihil aliud est genus quam substantialis similitudo ex diversis speciebus in cogitatione collecta (*Glos. sur l'Isag.*). »

Raban aborde la thèse la plus importante peut-être de l'Ontologie : l'*être* que notre esprit conçoit d'abord, n'est pas un *genre suprême;* encore moins désigne-t-il une *substance commune.* Il est « *analogue* » et non pas « *univoque;* » il se dit de toutes les choses sans exception, parce que toutes ont un trait de ressemblance : elles *sont :* « Postquam ostendit auctor (Boetius) in *Categorias* Aristotelis quod ens non est commune genus omnium, etiam ostendit illud idem per rationem ipsius Aristotelis. Inquit vero Aristoteles : ideo ens non est genus omnium, quia cum omnia dicantur entia, ens *æquivocum* est ad illa et non *univocum* (*Id.*). » C'est pour n'avoir pas assez tenu compte de cette distinction que Scot Erigène a souvent parlé le langage des panthéistes.

L'impulsion que Charlemagne imprima aux études, ne s'arrêta point à la mort de ce prince. Les asiles de la science se multiplièrent sous le règne de Louis le Débonnaire, et Charles le Chauve plaça l'Irlandais *Jean Scot* à la tête de l'école palatine. La vie et la mort de ce personnage nous sont à peu près inconnues ; sa doctrine elle-même et ses écrits ont soulevé des luttes ardentes, et son procès n'est pas encore définitivement jugé (1). Les

(1) Cf. Scot Erigène, *Œuvres;* Hjort, *Jean Scot Erigène;* Staudenmaier, *Doctrine de J. Scot Erig. sur la connaissance humaine;* Saint-René Tail-

uns, surtout en Allemagne, saluent en lui le chef du panthéisme ou du rationalisme contemporain; les autres, à l'exemple de Saint-René Taillandier, le regardent comme le trait-d'union entre les temps anciens et le moyen-âge, comme « le père des mystiques et des scolastiques; » plusieurs enveloppent tous ses écrits dans un même anathème et ne voient en lui qu'un hérétique obstiné; M. Hauréau le vénère et l'inscrit en tête du « martyrologe de la philosophie moderne. »

Si nous étudions avec soin les œuvres de Scot Erigène, si nous tenons compte du silence qui se fit autour de son nom pendant deux siècles, si enfin nous pesons les termes des condamnations fulminées contre son ouvrage *de Divisione naturæ*, nous arriverons peut-être à des conclusions plus justes et moins passionnées. Scot appartient à cette époque d'essais isolés, pendant laquelle plusieurs maîtres habiles travaillent à établir le juste équilibre entre la foi et la raison; il veut se maintenir dans l'orthodoxie, mais les sources où il puise ne sont pas toujours assez pures; il s'éloigne souvent des saines traditions, et son langage, parfois téméraire, accuse des tendances vers le panthéisme et le rationalisme. Comme Enée de Gaza, il se dit philosophe chrétien, il incline comme lui vers les erreurs de l'école néoplatonicienne, et s'il évite d'y tomber, il le doit plutôt aux lumières de sa foi qu'à la trempe de son esprit. Il connaît la langue grecque, dont l'étude est restée en honneur dans les écoles d'Irlande, on prétend même qu'il a visité l'Orient; le livre des *Noms divins*, qu'il traduisit plus tard, et les ou-

landier, *Scot Erigène et la Philos. scol.;* Möller; Kuhn; Görres; Guillaume de Malmesbury; Monnier, *de Gottescalki et J. Scotæ Erig. controversia*; J. Huber, *J. Scotus Erigena.*

vrages du vénérable Bède lui sont familiers. Au lieu d'user avec sagesse de son érudition, il essaie d'exposer *a priori* la synthèse des vérités philosophiques et des dogmes révélés, et, s'affranchissant de toute règle, il construit un système original dans sa conception, et régulier dans sa forme; mais cet édifice est artificiel, et répond plutôt aux idées de son auteur qu'à la réalité du plan divin.

A chaque page de l'ouvrage *de Divisione naturæ*, on sent l'effort d'un esprit puissant, mais indiscipliné, la lutte d'un penseur audacieux qui aime à côtoyer les précipices, et d'un chrétien qui ne voudrait pas s'égarer dans les ténèbres de l'hérésie; en lisant telle phrase isolée, on se croit en présence d'un disciple d'Ænésidème ou de Proclus, on se figure entendre un précurseur de Spinoza ou de Kant; deux lignes plus bas, on est tout surpris de trouver le correctif : Erigène n'est plus sceptique, encore moins panthéiste; pour lui, douter, c'est insulter Dieu, confondre tous les êtres dans une seule substance, c'est un attentat contre la raison. Entreprend-il de distinguer, il sépare; s'il veut unir, il confond; il suit un moment Aristote, puis il s'en éloigne brusquement; il croit s'attacher à Platon, et il se perd dans les subtilités des Alexandrins; il marche au hasard et se heurte en aveugle contre tous les obstacles. Finalement il se trouve à son point de départ; sa tentative a échoué. Un pareil guide est dangereux pour une jeunesse ardente et inexpérimentée.

Est-il panthéiste, ou ne l'est-il pas? Il est difficile de le savoir; mais sa place n'est pas dans une chaire de philosophie chrétienne, et ses œuvres doivent contenir en germe de funestes erreurs. Il ne faut donc pas s'étonner du sort qui fut réservé à un homme de ce carac-

tère, et du jugement que l'Eglise porta plus tard sur le livre *de Divisione naturæ* : « Liber scatens vermibus hæreticæ pravitatis..... Corruptelæ quam posset ingerere liber hujusmodi occurrere satagentes, etc. (Honorius III, 1225). » L'Église n'a point martyrisé Scot Erigène; elle ne l'a pas même formellement accusé de panthéisme : elle s'est mise en garde contre le poison que ses écrits distillaient. Faut-il lui en faire un crime?

D'après cet aperçu général, Jean Scot considéré comme philosophe a une destinée à part. Etudions-le plus attentivement et faisons ressortir les principaux traits de sa physionomie.

L'auteur de l'ouvrage sur *la Division de la nature* se propose, à l'exemple de tous les philosophes de son époque, d'établir l'alliance entre la foi et la raison (*de Divin. Prædest.*, l. I, c. I); mais, non content de les *unir*, il les *confond*, et il range dans une classification arbitraire les vérités rationnelles et les dogmes révélés. La nature, ou l'universalité des choses, se divise, d'après lui, en quatre catégories : la nature créatrice et non créée; la nature créée et créatrice; la nature créée et non créatrice; la nature ni créée ni créatrice : la première est Dieu, principe et créateur du monde; la seconde renferme les idées divines, *Rationes*, *causæ primordiales;* la troisième, les idées réalisées, ou le monde; la quatrième est Dieu considéré comme terme et fin dernière de toutes choses (*de Divis. natur.*, l. I). Ce plan, qui n'est pas dépourvu d'un certain cachet de grandeur, a été conçu sous une double influence : d'une part, Erigène est chrétien, il admet la création *ex nihilo* et le dogme de la rédemption; d'autre part, ce mot de *nature* appliqué à Dieu même, ces idées à la fois créées et éternelles, renfermées d'abord dans le Verbe et manifestées ensuite dans le monde visible, ce

retour universel des êtres vers le premier principe, ou l'unité absolue, atteste une inclination marquée pour le platonisme des Alexandrins.

Dieu est inaccessible dans son essence; mais nous le contemplons dans ses œuvres, et surtout dans notre âme, l'image vivante de la Trinité : « La connaissance des choses sensibles, dit-il, est très-utile pour la connaissance des choses intelligibles; de même que, par l'exercice des *sens*, on s'élève à l'*intelligence*, ainsi par la *création* on s'élève vers Dieu (l. III). » Ici Erigène est d'accord avec l'école; ailleurs il s'en sépare et se jette dans le scepticisme : tout ce que les sens perçoivent, tout ce que l'intelligence observe n'est qu'un accident, incompréhensible en lui-même; nous savons que les essences existent, nous ignorons leur nature (l. I). Bientôt il abandonne un *nominalisme* si peu en rapport avec ses tendances, et il se réfugie dans le mysticisme le plus confiant : la grâce, dit-il, se manifeste en nous et illumine notre âme; lui résister, la contrôler, c'est faire injure à Dieu (l. I).

Quand il veut classer les différents objets de nos connaissances, il semble revenir aux dix catégories d'Aristote. Aussitôt il s'éloigne de son guide, ou il interprète sa théorie dans le sens du réalisme le plus exagéré : pour lui, non-seulement la substance, mais toutes les catégories désignent des essences qui sont en elles-mêmes, qui subsistent (l. I). Dans le livre troisième, il pousse plus loin la témérité, et, confondant l'ordre logique avec l'ordre ontologique, il accorde une existence réelle aux universaux, c'est-à-dire aux genres, aux espèces; et il semble les objectiver en Dieu : « En lui, dit-il, sont toutes les choses, invariablement et essentiellement; il est la division et la collection, le genre et l'espèce, le tout et la partie de l'universalité. » A peine a-t-il prononcé ces

paroles, qu'il paraît effrayé; il s'explique et se justifie de la note de panthéisme : Dieu, ajoute-t-il, est le genre, l'espèce, dans ce sens que toutes les choses déterminées ont en lui leur principe et leur fin : « *Totius universitatis conditæ principium, medium et finis* (l. I et III). » Il traite même avec sévérité ceux qui n'admettent pas de distinction entre les êtres dont l'univers se compose : « *Adversus stultitiam pugnare nihil est laboriosius* (l. I, 47). » Volontiers, nous dirons avec Saint-René Taillandier, « Si le panthéisme résulte trop souvent de son langage, ses intentions le repoussent toujours. » Appuyé sur le récit de Moïse, il rejette l'hypothèse de l'émanatisme et enseigne que tous les êtres procèdent de la bonté ou de la volonté divine par voie de création; après avoir raconté les circonstances de la chute originelle, il explique la rédemption de l'homme par le Verbe et l'union finale de toutes les créatures raisonnables avec le souverain bien; son langage est enthousiaste, ses expressions forcées; toutefois, il maintient ici même la distinction et la permanence de la personne humaine : c'est une union intime, ineffable; ce n'est pas de l'absorption. Mais que d'erreurs semées pêle-mêle dans ces dialogues interminables! La création n'a pas eu de commencement; les idées ou les types éternels ont été créés dans le Verbe; les peines de l'autre vie auront un terme, et les méchants eux-mêmes seront appelés un jour à partager le bonheur des élus (l. V).

Il est inutile de multiplier les preuves. Le traité *de Divisione naturæ* ne renferme point un « panthéisme savamment combiné; » il n'accuse pas dans l'auteur la volonté formelle de soutenir le « réalisme » et de le pousser à ses dernières conséquences; c'est l'œuvre d'un esprit audacieux dans ses conceptions, peu précis dans

son langage, moins effrayé d'un sophisme que d'une hérésie. Par malheur, la plupart des sophismes d'Érigène sont des hérésies : « *Liber scatens vermibus hæreticæ pravitatis.* » Cet arrêt d'Honorius III a été jusqu'ici et restera toujours le jugement le plus sain, le plus équitable que les hommes ont porté et porteront sur le *de Divisione naturæ*. Nous le répétons, ce n'est pas une erreur qui domine; c'est une fourmilière : « *Scatens vermibus.* »

Pendant que Jean Scot finissait ses jours dans l'obscurité et pouvait entrevoir le sort réservé à ses écrits, un homme dont l'érudition était moins étendue, mais plus sûre, l'esprit moins pénétrant, mais plus discipliné, prenait place parmi les philosophes orthodoxes. Il était né en 841 et se nommait *Heiric* (1). Il était jeune moine à Saint-Germain d'Auxerre et venait de prendre le sous-diaconat, quand il résolut de fréquenter les écoles de Fulde et de Ferrières. Il ne fut jamais le partisan d'Érigène; cependant il étudia ses œuvres, en particulier le *Commentaire* sur Marcien Capella et le fameux traité *de Divisione naturæ*. De retour à Auxerre, il enseigna lui-même avec distinction ce qu'il avait appris de deux maîtres habiles, Haimon et Loup-Servat. Il laissa en mourant la réputation d'un savant et d'un saint.

Avant les études que MM. Cousin, de Rémusat et Hauréau ont consacrées au moyen-âge, Heiric était à peu près inconnu comme philosophe. Un poëme qu'il composa en l'honneur de saint Germain, porte en marge la note suivante : « In omni natura rationali intellectuali tria hæc (οὐσία, δύναμις, ἐνέργεια) inseparabiliter semper-

(1) Cf. Heiric, *Œuvres*, Bibl. nat., fond S.-Germain, n. 1108; *Histoire littéraire*, t. V, p. 536, et t. VI, p. 211; MM. Cousin, de Rémusat et Hauréau; Ritter, *Hist. de philos.*

que manentia considerantur. Horum exemplum : nulla natura, sive rationalis, sive intellectualis, est quæ ignorat se esse, quamvis nesciat quid sit. Dum ergo dico : *intelligo me esse*, nonne hoc verbo quod est intelligo, tria significo a se inseparabilia? Nam et me *esse*, et *posse*, et *intelligere me esse* demonstro. Non enim intelligerem si non essem, neque intelligerem si virtute intelligentiæ carerem; nec illa virtus in me silet, sed in operationem intelligendi prorumpit (Bolland., *Vie de S. Germ.*, juillet, p. 249). » Dom Rivet avait conclu à bon droit que l'auteur de cette note connaissait le fameux *cogito, ergo sum*, de Descartes. Mais, comme l'observe M. Hauréau (p. 182-183), le même argument se trouve dans les *Soliloques* de saint Augustin et dans le traité de Jean Scot sur la *Division de la nature* (l. I, c. I). C'est donc là un faible titre pour justifier la réputation de l'écolâtre d'Auxerre. Heureusement nous en possédons de plus sérieux.

Le manuscrit de la Bibliothèque nationale, que les érudits ont étudié et décrit avec soin (nº 1108, f. S.-Germ.), renferme sur la logique plusieurs traités importants accompagnés de gloses marginales ou interlinéaires. Ces gloses, dont quelques-unes sont assez étendues, « ont été faites par Heiric, maître de Remi. » Nous y trouvons des détails du plus haut intérêt pour l'histoire de la Philosophie chrétienne à la fin du IXe siècle. A Saint-Germain, comme à Fulde, à Ferrières et dans la plupart des écoles, l'enseignement traditionnel est en honneur; l'*Herménéia* d'Aristote, traduit par Boëce, la *Dialectique* et le livre des *Catégories* attribués à saint Augustin, l'*Isagoge* et les autres traités dont nous avons parlé plus haut, servent de textes élémentaires. Heiric s'éloigne donc des opinions singulières de Scot Érigène, pour suivre Alcuin et Raban Maur. Il distingue dans nos connaissances l'ob-

jet, le concept et le signe : « Tria sunt quibus omnis collocutio disputatioque perficitur : *res*, *intellectus* et *voces.* » Les « prédicables » ou les universaux de Porphyre sont dans les objets à l'état de simple fondement; ils ont dans le concept leur vrai caractère d'universalité; les signes les expriment et les rendent sensibles dans le langage. Les « prédicaments » ou les catégories désignent des *manières* d'être; les accidents ne subsistent point en eux-mêmes : leur nature est d'adhérer à un sujet, comme la science adhère à l'âme, l'odeur à la plante, la chaleur au feu. Par exemple, le lieu n'est pas un corps : « Locus in corpore quidem percipitur, sed corpus ipse esse minime credendum : est ergo locus spatium quod quodlibet corpus in sua latitudine, longitudine, altitudine tenere aut occupare valet. Hoc autem spatium, sicut nec longitudo, aut latitudo, extendi aut contrahi minime potest, sed in sua natura propria vi integrum et inviolatum permanet (fol. 35). » Son langage n'est pas moins formel quand il parle des qualités : « Si quis dixerit album et nigrum absolute, sive propria et certa substantia in qua continetur, per hoc non poterit certam rem ostendere nisi dicat albus homo vel equus vel niger. » Heiric et Jean Scot sont ici en opposition directe. Faut-il conclure de là, que les accidents ne sont pas distincts de la substance? Cette thèse cartésienne ne se trouve pas dans les gloses que nous analysons. *Adhérer* à un sujet n'est pas s'*identifier* avec lui.

Heiric compta parmi ses disciples le prince Lothaire, fils de Charles le Chauve, Hucbald, qui devait diriger plus tard l'école de Saint-Amand, et *Remi d'Auxerre*, l'un des premiers philosophes de cette époque (1).

(1) Cf. Remi, *Œuvres*, Patrol. latin. de Migne, t. CXXXI; *Commen-*

Après de brillantes études, Remi occupa une chaire à Saint-Germain; plus tard, il enseigna avec succès à Reims et à Paris. Deux ou trois passages de son *Commentaire* sur les *Noces de Mercure et de la Philosophie* et sur les *Sept arts libéraux* de Marcien Capella l'ont fait classer parmi les réalistes (M. Hauréau, p. 204). Cette assertion ne paraît pas suffisamment prouvée. Du reste, ce n'est pas dans ce lambeau de seize feuillets, qu'il faut chercher la vraie doctrine de Remi, mais dans ses grands travaux d'exégèse et dans ses mélanges : chez lui, le dialecticien offre peu d'intérêt; c'est le métaphysicien qu'il importe d'étudier.

Le moine d'Auxerre se montre à la fois théologien et philosophe. Non-seulement il croit ; il veut aussi interroger les lumières de sa raison : il se propose de faire « une enquête sur Dieu. » S'il ne le voit pas dans son essence, il le contemple dans les créatures; il sent qu'il existe au-dessus de lui : « *Sentio* aliquid esse ultra animam meam (*Enarrat. in Psalm.* XLI). » Ce passage et plusieurs autres semblables dénoteraient plutôt des tendances vers le mysticisme, qu'une affection marquée pour le réalisme d'Érigène.

Loin de donner dans le panthéisme, Remi d'Auxerre proclame nettement la création *ex nihilo* et condamne les erreurs des anciens Grecs : « In principio hujus voluminis (*Genesis*) philosophi confutantur, qui de mundi creatione conati disputare, sicut Plato, qui tria dixit esse principia, Deum videlicet, exemplar et materiam, et Deum non quasi auctorem ex nihilo cuncta creasse, sed quasi opifici in rebus creandis materiam adjutorium præstitisse.

tum magistri Remigii super librum Martiani Capellæ de Nuptiis Mercurii et Philosophiæ, etc. Manuscrit de la Bibliothèque nation., 8674.

Aristoteles autem duo dixit esse principia, materiam scilicet et speciem, tertium quiddam nescio quid volens dicere operatorium appellavit. Quorum erroribus obvians Moyses utpote a Deo electus veritatem dicitur demonstrasse, ostendens Deum cuncta simul *ex nihilo* formasse (*Comment. in Genes.*, c. I, v. 1). » Il parcourt comme Érigène l'échelle de la création; mais plus sage que lui, plus docile à l'enseignement de la foi, il assigne à tous les êtres la place qu'ils occupent dans le plan divin ; il étudie leur nature et leur destinée ; il reconnaît en Dieu un pur esprit, souverainement parfait et tout-puissant, et quand il emploie des termes matériels pour désigner son action, il en précise le sens avec soin, afin d'empêcher toute méprise; il voit dans l'homme un résumé des merveilles que nous admirons dans l'univers, et il le place au-dessus de toutes les créatures visibles : « Ad comparationem enim cæterorum animalium quorum animæ moriuntur, homo rationalem animam sortitus est (c. II). »

La méthode de Remi est celle des Pères de l'Église : elle s'appuie en même temps sur les données de la foi et les lumières de la raison. Son style est clair, facile à lire, souvent même agréable; toutefois, il n'est pas exempt des défauts de l'époque.

Avec le disciple d'Heiric, nous assistons aux dernières années du IX[e] siècle. La scolastique est déjà constituée. Ses premiers maîtres sont des évêques, des prêtres et des moines. Aix-la-Chapelle, Tours, Fulde, Ferrières, Reims, Auxerre et Paris, la plupart des villes épiscopales et des abbayes bénédictines possèdent des chaires de philosophie.

Le X[e] siècle, qu'on se plaît à regarder comme le siècle de barbarie par excellence, est en effet l'un des plus tristes de notre histoire. La guerre civile à l'état perma-

nent et les invasions des peuples du Nord ne permettent pas à la science de continuer ses paisibles conquêtes. Toutefois, l'étude de la philosophie, surtout de la logique, n'est pas abandonnée et plusieurs noms s'inscrivent à la suite des Heiric et des Remi. En première ligne figurent Abbon de Fleuri-sur-Oise, que Brucker appelle un abbé « d'une haute philosophie, » Ratbod, évêque de Trèves, Bruno, de Cologne, Ratgaire, évêque de Vérone, Reinhard et Poppo, dont l'un interpréta les *Catégories* d'Aristote dans le monastère de Saint-Burchard et l'autre commenta pour les moines de Fulde la *Consolation* de Boëce; « le grammairien Gunzo, très-savant homme, très-riche en manuscrits de toute sorte, qui comprit le désaccord de Platon et d'Aristote sur la manière d'être des universaux, » et n'osa se déclarer ni pour l'un ni pour l'autre; Frodon, d'Angers, qui s'attira cette raillerie de Baudry de Bourgueil :

Frodo, quid prodest te nosse profunda librorum?
Nocte dieque tuus tritus Aristoteles (1)?

Mais *Gerbert* les domine tous par la vigueur de son esprit, l'étendue de son savoir et l'importance de ses ouvrages. Il appartient à la philosophie, à la politique et à la religion. Issu d'une famille pauvre des environs d'Aurillac, il fut confié aux moines de Saint-Gérauld; ses premières études étaient à peine achevées, quand il suivit le comte Borel à Barcelone, où il étudia les mathématiques sous la conduite d'un évêque espagnol, nommé Baito; trois ans après, il partait pour l'Italie. Sa science et la fermeté de son caractère lui valurent les bonnes

(1) Du Chesne, *Hist. Franc. scriptor.*, t. IV, p. 259. Cf. M. Hauréau, p. 210-222; Trithème et Mabillon.

grâces du Souverain Pontife et de l'empereur Othon; ce dernier le chargea de l'éducation de son fils et lui confia l'abbaye de Bobbio; plus tard, il revint en France et fut nommé modérateur de l'école de Reims; après avoir rempli cette charge pendant plusieurs années, il fut nommé archevêque de Ravenne; en 999, il succéda au pape Grégoire V et prit le nom de Sylvestre II. Il mourut en 1003.

Gerbert s'était acquis une telle réputation de savoir, que plusieurs de ses contemporains le regardaient comme sorcier et l'accusaient de magie; d'autres attribuaient à sa science philosophique son élévation au souverain pontificat : « *Propter summam philosophiam.* » Aussi attira-t-il à ses leçons un grand nombre de disciples, parmi lesquels figuraient le prince Robert, fils de Hugues Capet, Leutheric, Herbert Bernelinus, Fulbert de Chartres et le célèbre Adalberon.

Où avait-il puisé ses connaissances? S'était-il mis en rapport avec les Juifs et les Arabes, pendant son séjour en Espagne? Cette opinion plaît assez à l'école rationaliste; mais elle est sans aucun fondement. Gerbert a eu pour maître le moine Raymond et l'évêque Baito; il a étudié sur le texte même les *Catégories* d'Aristote, dont le monastère de Bobbio possédait un exemplaire; grand amateur de livres, il a pu se procurer de précieux manuscrits; il s'est livré au travail et à l'enseignement avec une activité prodigieuse. Ces moyens suffisaient pour la culture d'un esprit vigoureusement trempé, pour « une des plus fortes têtes que le moyen-âge ait produites. »

Selon le témoignage de M. Jourdain, que nous venons de citer, « Gerbert enseignait à Reims toutes les sciences comprises sous le nom de *Trivium* et de *Quadrivium*. Il commençait par l'*Introduction* de Porphyre, qu'il ex-

pliquait d'abord dans la traduction de Victorinus, puis d'après Boëce. Il analysait ensuite les *Catégories* et l'*Herménéia* d'Aristote, les *Topiques* de Cicéron; les six livres de commentaires écrits par Boëce sur cet ouvrage, et tous ses traités sur le syllogisme, la définition et la division. Passant de la Logique à la Rhétorique et à la Poétique qu'il réunissait, Gerbert lisait à ses disciples Térence, Virgile, Stace, Juvénal, Perse, Horace et Lucain. *Au Trivium* succédait le *Quadrivium*, et aux études littéraires les études scientifiques, l'arithmétique, la musique, l'astronomie et la géométrie. Afin de mieux expliquer le lever et le coucher des astres, Gerbert avait construit plusieurs globes, dans le genre de nos sphères armillaires, avec des cercles représentant l'horizon, l'équateur et les autres divisions astronomiques. Il avait aussi imaginé un orgue hydraulique, où le son était produit par la pression d'un volume d'eau sur l'air des tuyaux. Mais de toutes ses inventions, la plus simple et la plus féconde était une tablette ou *abacus*, divisée en vingt-sept colonnes longitudinales, où se plaçaient neuf chiffres qui servaient à exprimer tous les nombres, en prenant des valeurs de position. Gerbert avait fait confectionner mille caractères en corne, à l'effigie des neuf chiffres, avec lesquels il faisait les opérations arithmétiques sur l'*abacus*. Tous les juges un peu versés dans ces matières ont reconnu là une méthode de numération très-analogue à notre système actuel, qui est fondé sur la valeur décuple d'un chiffre placé à la gauche d'un autre. Gerbert se trouve donc avoir connu et enseigné les principes de l'arithmétique décimale, à une époque où les chiffres romains étaient seuls en usage dans la chrétienté. Il serait curieux de savoir s'il a dérobé l'*abacus* aux Arabes, selon le témoignage de Guillaume de Malmesbury et l'opinion

la plus commune, ou s'il en a puisé la connaissance dans la Géométrie de Boëce, comme un mathématicien de nos jours l'a prétendu, mais quelle que soit l'origine historique de cette mémorable découverte, celui qui en propagea le premier la connaissance chez les nations européennes, a rendu à la civilisation un service que la postérité ne pouvait oublier (*Diction. des sciences philos.*, p. 614-615). »

L'écolâtre de Reims se bornait-il comme philosophe à l'enseignement de la Dialectique, et n'a-t-il jamais pénétré dans le domaine de la Métaphysique? On le pense assez communément; mais c'est une erreur. Dans une leçon donnée devant l'empereur Othon, il expose comment la Philosophie est un genre comprenant deux espèces, la *pratique* et la *théorie :* l'une se divise en économique, distributive et politique; l'autre embrasse la physique, les mathématiques et la théologie. D'autre part, Adalberon, son disciple, se souvient d'avoir appris beaucoup de choses sur la nature et l'origine des corps, sur l'immutabilité de Dieu et la destinée des créatures, c'est-à-dire sur les hautes questions de la Cosmologie et de la Théodicée (*Recueil des hist. de France*, t. X, v. 322-335). Enfin, l'opuscule intitulé, *De rationali et ratione uti*, renferme la solution d'une difficulté qui domine l'ontologie et la psychologie. En voici l'analyse.

Au IXe et au Xe siècle, les princes ne dédaignaient pas de s'asseoir sur les bancs de l'école et d'assister aux leçons des maîtres les plus renommés; on les vit, même en temps de guerre, chercher un noble délassement dans l'étude. Ainsi, pendant que l'empereur Othon se préparait à combattre les Windes, plusieurs savants faisaient partie de sa suite et discutaient en sa présence les questions les plus épineuses de la philosophie (Mabill., *Annal.*, t. I).

Gerbert, le plus habile de tous, fut chargé de résoudre la difficulté du « *raisonnable* et du *raisonnant.* » Il s'agissait de savoir si la *puissance* de raisonner et l'*acte* du raisonnement ont la même étendue.

Ce point touche à la Logique ; mais, pour le mettre dans tout son jour, Gerbert expose la doctrine d'Aristote sur l'*acte* et la *puissance*, et pénètre au cœur de la Métaphysique. Parmi les êtres, dit-il, les uns sont en *acte* ou en *puissance;* les autres sont composés d'*acte et de puissance :* « (Alia) quidem sine potestate actu sunt..... Alia verò sunt actu cum possibilitate..... Alia vero nunquam sunt actu, sed potestate sola (c. VI). » Ce qui est nécessaire, est en acte; et ce qui est nécessairement en acte, est éternel. L'acte ainsi considéré est antérieur à la puissance : « Quæ necessaria sunt, sempiterna sunt, et quæ sempiterna sunt, priora sunt his potestatibus quæ in actum nondum venerunt. Ergo actus, qui semper est, prior est actu, qui nondum est. *Actus enim, qui semper est, ex potestate non venit;* quia quando res illa fuit, ab ejus substantia non defuit (c. VI). »

Parmi les êtres contingents, les uns passent de la puissance à l'acte; par exemple, Cicéron a la puissance de s'asseoir, avant de s'asseoir. Pour d'autres, l'acte est inséparable de la puissance; ainsi le feu brûle dès qu'il existe : « Quæ ex potestate ad actum venerunt, hujusmodi sunt, ut quando Cicero sedet, antequam sederet, potuit sedere; neque enim sedisset, si potestatem sedendi ante non habuisset.... Alter vero actus, qui a potestate non venit, sed cum re subsistente semper subsistit, hujusmodi est : ut quando ignis calet, antequam ignis esset, nulla calendi potestas præcessit (c. VII). »

Gerbert applique cette théorie à la puissance de raisonner et à l'acte du raisonnement, c'est-à-dire à l'une

des questions les plus importantes de la Psychologie. La puissance de raisonner est un attribut *essentiel* à l'homme ; l'acte, au contraire, est *accidentel*. Par la puissance de raisonner, l'homme *diffère* des autres animaux ; par l'acte, tel homme *diffère* de tel autre, qui ne raisonne pas. Le pouvoir de raisonner, par rapport à l'acte, est plus étendu : il est le genre ; l'acte est la différence, non pas essentielle, mais accidentelle : « Videtur autem *ratione uti* minus esse *rationali; rationale* namque totam speciem hominis, vel Dei comprehendit : *ratione* autem *uti* non omnes, sed eos tantum qui rationis actum exercent (c. XIV). » — « Ergo *ratione uti* prædicatur de *rationali* non *substantialiter*, sed *accidentaliter*, et tanquam differentia accidentalis de substantiali differentia (c. XVI). »

Cette doctrine est la condamnation formelle du *cartésianisme* moderne : l'essence de l'âme ne réside point dans l'acte de la pensée. Faut-il en conclure, avec M. Hauréau (p. 218), que Gerbert admet l'universel *ante rem*, et qu'il doit être rangé parmi les réalistes? Il parle, en effet, de l'essence des choses possibles, il l'appelle éternelle, nécessaire; mais il ne lui accorde pas une existence propre et séparée. D'autre part, il professe avec l'Église le dogme de la création. Il n'est donc pas, il ne peut pas être réaliste avec Platon. Pour lui, comme pour saint Thomas, les prototypes éternels ne se distinguent pas des idées de Dieu; ou plutôt, ils sont l'essence même de Dieu considérée comme *modèle* des créatures (1). En résumé, Gerbert appartient à la grande

(1) « In quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic *imitabilem* a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam hujus creaturæ. » S. Thomas, *Sum. Theol.*, p. I, q. 15, a. 2, et q. 14, a. 6.

école que nous désignons sous le titre de *Philosophie chrétienne*.

II.

La lutte.

Quand Sylvestre II descendit dans la tombe, le XIe siècle était à son aurore. Jusque-là les luttes avaient été partielles et les tentatives isolées. La controverse d'Agobard et de Frédégise sur l'origine de l'âme n'avait pas excité d'intérêt. Jean Scot avait fourni des armes aux mystiques en traduisant le livre des *Noms divins*, il avait même essayé dans son grand ouvrage de soumettre au contrôle de la raison et de fondre ensemble toutes les sciences, soit divines, soit humaines; mais, après un moment d'inquiétude et de défiance, les écoles étaient rentrées dans le calme et avaient continué leurs paisibles travaux.

Dans le cours des deux siècles suivants, nous assistons à une lutte ardente, qui s'engage d'abord entre Bérenger et Lanfranc, et se communique aussitôt comme l'étincelle à toutes les villes et à tous les monastères où l'étude de la philosophie est en honneur. Partout on vise le même but : appliquer la méthode dialectique à la théologie, ou accorder la raison et la foi. Mais ceux-ci exagèrent la portée de la raison, ceux-là méconnaissent ses droits et rejettent ses services; les uns tombent dans les erreurs les plus graves, tandis que les autres, en plus grand nombre, se maintiennent dans l'orthodoxie; le rationalisme, le mysticisme, et même le panthéisme se heurtent dans les écoles, pendant que la scolastique se

développe et se codifie dans les œuvres des Lanfranc, des Anselme et des Pierre Lombard. Le cadre dans lequel nous devons nous renfermer, ne nous permet pas de donner de longs détails sur tous les philosophes de cette époque; nous grouperons seulement les faits principaux autour des personnages dont l'influence a été plus marquée et le rôle plus décisif.

Bérenger et Lanfranc. Tendances rationalistes. — Il est impossible de raconter les luttes du moyen-âge, sans citer en première ligne les noms célèbres de Bérenger et de Lanfranc (1). Ils étaient nés au commencement du XIe siècle, l'un à Tours, l'autre à Pavie. Bérenger avait suivi les leçons de Fulbert de Chartres, l'un des plus illustres disciples de Gerbert; il remplit ensuite les fonctions d'écolâtre dans sa ville natale et fut nommé archidiacre d'Angers. Il attira plusieurs fois sur sa tête les foudres de l'Église, et ses nombreuses rechutes inspirèrent des doutes sérieux sur la sincérité de ses rétractations. Il finit ses jours en 1088, dans l'île de Saint-Côme. Lanfranc vint en France, à la mort de son père, et se fixa quelque temps à Avranches; il termina sa carrière en 1089, après avoir été successivement prieur du Bec abbé de Saint-Etienne de Caen et archevêque de Cantorbéry.

Un fait est depuis longtemps acquis à l'histoire : la controverse engagée entre le prieur du Bec et l'écolâtre de Saint-Martin roulait sur le mystère de l'Eucharistie. Bérenger osa soutenir que la substance du pain et du vin n'étaient point changées en la substance du corps et du

(1) Cf. Bérenger et Lanfranc, *Œuvres;* Oudin, *Dissert.;* Ampère, *Hist. litt. de France;* Staudenmaier, *Dictionn. de la Théol. cathol.;* Roye; Hugon; Milon Crispinus, *Vita. B. Lanfranci;* Guill. Malmesbury; d'Achery; Möller; Matter.

sang de Jésus-Christ; appuyé par l'autorité civile, il essaya de se créer des adeptes et joua le rôle odieux d'hérésiarque. C'est pour cela que l'Église le sépara de sa communion. MM. Rousselot, de Rémusat et Hauréau cherchent donc en vain à faire de lui une victime de la libre pensée. Non, le pape et les évêques ne lui reprochent point « d'être philosophe; » encore moins se proposent-ils de jeter un « discrédit général sur la philosophie. » Ils soutiennent un des dogmes les plus élevés du christianisme, confondent l'erreur et démasquent les sophismes sous lesquels elle voudrait se déguiser.

Mais ces sophismes sont-ils disposés avec art, ou ressortent-ils d'un système savamment combiné? En d'autres termes, Bérenger est-il vraiment philosophe? Les rationalistes modernes le pensent, et, toujours sous l'influence d'idées préconçues, ils voient en lui un *nominaliste* avoué, un partisan d'Aristote, qui rejette un dogme révélé parce qu'il ne peut pas le concilier avec sa théorie sur la substance et les accidents (cf. Hauréau, p. 231-241). Tel n'est point le jugement des contemporains de Bérenger. Guitmond et Berthold le dépeignent comme un esprit « présomptueux et léger, sans goût pour la philosophie, abusant de la langue, se jouant du sens des mots et des idées elles-mêmes, s'amusant à pourchasser des opinions nouvelles et inattendues, dont la singularité le séduisait, et dont tout l'artifice reposait sur de fausses et subtiles interprétations des textes, ou sur des équivoques futiles et audacieuses (*de Corp. et Sang. Christ.*). » A cette science superficielle « il joignait la hardiesse d'un esprit frivole, » et, au lieu de fournir à ses adversaires des arguments sérieux, il les accablait d'outrage, et les rangeait parmi les suppôts du démon (*De Bereng. mult. condemn.*). Du reste, si les défenseurs

de l'archidiacre d'Angers prenaient la peine d'ouvrir un volume de théologie, ils verraient que la théorie péripatéticienne n'est pas incompatible avec le dogme de l'Eucharistie, et ils trouveraient en même temps des catholiques sincères parmi les disciples de Descartes et de Leibnitz. Encore une fois, l'Église enseigne que Notre Seigneur est présent sous les *espèces* du pain et du vin; elle ne vise ni le nominalisme, ni le réalisme; à plus forte raison, elle ne se déclare pas l'ennemie de la liberté.

Si Bérenger mérite une place dans l'histoire de la philosophie, il faut le ranger parmi ces *logiciens* exagérés, qui sont peu versés dans la connaissance de la métaphysique et pensent que le domaine de la science ne s'étend pas au delà des limites de leur esprit; pour eux, « la raison est la règle souveraine d'après laquelle l'homme peut et doit acquérir la connaissance de toutes les vérités de toute espèce; » le miracle que nous ne comprenons pas, est « une fiction poëtique, » et le mystère « est le résumé des investigations philosophiques (*Syllab.*, IV et VII). » En un mot, Bérenger est un précurseur du *rationalisme;* il en fait l'aveu dans son opuscule *de sacra Cœna :* « Le propre d'un grand cœur, dit-il, est de recourir toujours à la *Dialectique;* y recourir, c'est recourir à la raison, et qui ne le fait pas renonce à ce qui l'honore le plus, car c'est la raison qui est en lui l'image de Dieu. » Or, la Dialectique, d'une part, nous dit que le mode adhère fortement à la substance; d'autre part, la raison ne conçoit pas comment la substance peut disparaître sans que les modes disparaissent en même temps : « Eis... qui vecordes non sint omnino est perceptibile nulla ratione colorem videri nisi contingat etiam coloratum videri (*De sacra Cœna*). » Il faut en conclure que la substance du pain et du vin restent dans l'Eucharistie après la con-

sécration, puisque les espèces ou apparences ne cessent point de frapper nos regards.

Saint Thomas répond avec son école : le *mode* ne saurait être séparé de l'accident ou de la substance qu'il modifie ; mais Dieu, en vertu de sa puissance infinie et en dehors des lois de la nature, peut séparer les *accidents* de la substance et les conserver sans le secours des causes secondes. L'école de Descartes, qui n'admet pas la distinction des modes et des accidents absolus, tient un autre langage : quand la substance disparaît, ses modes disparaissent avec elle; mais les effets qu'ils produisent sur les sens, peuvent persister en vertu de la toute-puissance divine. Tous les philosophes chrétiens s'accordent pour dire : il y a là un *miracle* et un *mystère ;* nous défions l'école rationaliste d'y trouver la moindre contradiction.

Le miracle et le mystère; nous voilà bien loin du nominalisme. Cependant, là est le nœud de la question. Bérenger essaie de le trancher avec l'injure, cette arme si familière aux hérétiques : il donne au Souverain Pontife le nom de *Pompifex* ou de *Pulpifex*, et il appelle l'Église la synagogue de Satan. M. Hauréau nous oppose un passage du *Phèdre* de Platon, où Socrate tourne en dérision les Chimères, les Pégases et les Gorgones du Paganisme, et il nous répond par une fin de non-recevoir : « La raison n'a point à s'occuper des fables, des mystères (p. 240-241). » Plus digne et plus modeste est le langage de la vérité. Le maître de Bérenger, Fulbert de Chartres, Adelmann, son condisciple de Tours, Hugues de Breteuil, Pierre Damien et surtout le prieur du Bec enseignent d'un commun accord que la raison a des limites au delà desquelles elle ne pourrait pénétrer sans le secours de la révélation. C'est la thèse que la

Philosophie chrétienne a toujours défendue contre l'école rationaliste. Citons des preuves à l'appui de notre assertion : « Dum mens nostra ultra se præcipitanter erigere usque ad inaccessibilem secretorum Dei visionem appetit, infirmitatis suæ obstaculo reverberata, et intra ignorantiæ suæ augustias coarctata, nec quod ultra se est valet comprehendere, nec quod intra se est æstimare. Unde scriptum est : *Altiora te* ne quæsieris et profunda consiliorum Ejus ne investigaveris (*Fulberti Epist.,* epist. LXXIX). » Efforçons-nous, dit Adelmann, de prouver, à l'aide de la grâce divine, que toutes les facultés humaines, malgré leur étendue, sont incapables d'embrasser la grandeur sublime des sacrements (*de Verit. corp. et sang. Domini*). » Hugues de Breteuil, à son tour, écrit à Bérenger : « Si vous saviez combien la puissance de Dieu s'étend au delà de la sphère des sens..... vous fermeriez cette bouche que vous avez eu l'imprudence de trop ouvrir (*Bibl. max. Patrum*, t. XVIII). » La raison humaine, ajoute Pierre Damien, ne doit pas s'arroger le titre « de maîtresse, » parce que les interprètes de la parole sainte ont recours à son habileté; « elle doit venir, servante docile, faire ce qui lui est commandé. » Enfin, la grande controverse de Lanfranc contre Bérenger se résume dans cette phrase : « Quonam modo panis efficiatur caro, vinumque convertatur in sanguinem, utriusque essentialiter natura mutata, justus, qui *ex fide videt*, scrutari argumentis et *concipere ratione* non quærit. »

Saint Anselme. La Métaphysique chrétienne (1). — Saint Anselme perfectionna l'œuvre de Lanfranc et de Pierre

(1) Cf. S. Anselme, *Œuvres,* en particulier le *Monologium* et le *Proslogium;* Ch. de Rémusat, *saint Anselme;* E. Saisset, *De varia S. Ansel. in Prosl. argumenti fortuna;* V. Cousin, *Fragm. de philos.;* Bouchitté; Eadmerus, *Vita Anselmi;* Gerberon; Gams; F. Morin.

Damien : il appliqua la méthode philosophique à la théologie et contribua pour une large part au progrès de la Scolastique; il réprouva les empiétements de la raison, mais il reconnut les services signalés qu'elle avait rendus et qu'elle pouvait rendre à la foi. Toute l'économie de son système est renfermée dans la phrase devenue à jamais célèbre : *Fides quærens intellectum*. Avant lui, la Logique avait dominé dans le cadre des études philosophiques; avec lui, la Métaphysique prit un développement considérable et commença dès lors à exercer son influence sur les destinées de l'esprit humain. Saint Anselme fut au XIe siècle ce que l'évêque d'Hippone avait été à la période la plus brillante de la philosophie des Pères, et il suffit de jeter un regard sur ses ouvrages pour comprendre que la Scolastique n'est pas sortie d'une phrase de Porphyre et ne s'est pas confinée dans les limites d'un problème (V. Cousin). C'est le *métaphysicien* surtout que nous allons admirer dans le disciple de Lanfranc.

Saint Anselme naquit à Aoste, en 1033, et mourut archevêque de Cantorbéry, le 20 avril 1109. Son génie et sa science, la douceur et la fermeté de son caractère, les services qu'il a rendus à l'Église et son éminente sainteté le font passer à bon droit pour l'une des gloires les plus pures et l'une des plus belles figures du moyen-âge. Il vint en France et séjourna quelques mois à Avranches; de là, il suivit Lanfranc au Bec et embrassa la vie monastique. Son humilité ne put le dérober aux honneurs : il remplit successivement les fonctions de prieur et d'abbé, avant de monter sur le siége de Cantorbéry. Un critique allemand nous a laissé de lui un portrait assez fidèle : « Anselme, dit-il, unissait en sa personne les deux tendances qui se séparèrent dans la théologie pos-

térieure, la tendance rationnelle et la tendance mystique, et il est difficile de décider dans laquelle des deux il est plus grand et plus admirable. Il fait preuve dans ses ..... *Homélies*, mais surtout dans ses *Méditations* et ses *Prières*, d'une profondeur de sentiment qui égale la finesse de son esprit et la subtilité de sa raison ; il est aussi tendre en exprimant son amour pour Jésus-Christ qu'il est rigoureux dans ses démonstrations logiques; tantôt il soupire sous le poids du péché, tantôt il s'exalte dans la joie que lui inspire la Rédemption. Son style est plein de mouvement, de force et de vie, sublime de pensée et d'image, en même temps que doux et tendre. Sa nombreuse correspondance prouve sa merveilleuse activité et toute l'influence qu'il exerça sur son siècle, en même temps qu'elle offre une peinture sensible de la situation morale et religieuse de son époque. Anselme présente, dans l'histoire de l'Église, le triple modèle d'une âme ardente et pieuse, uniquement appliquée à restaurer l'image du Sauveur en elle; d'un prince de l'Église uniquement préoccupé de propager la doctrine chrétienne et de faire triompher les libertés de l'Église; d'un écrivain solide et brillant, qui donna à la théologie un essor nouveau et répandit une semence dont les fruits se perpétuent à travers les siècles (cf. Gams, *Diction. de la Théol.*, t. I, p. 350). »

Le *Monologium* et le *Proslogium*, les livres *Contra Gaunilonem*, *de Fide Trinitatis*, *de Voluntate*, *de Concordia præscientiæ et prædestinationis*, et les dialogues *de Veritate*, *de Grammatico*, *de Veritate*, *de Libero arbitrio*, renferment en grande partie la Logique et la Métaphysique de saint Anselme; son Ethique est contenue surtout dans les ouvrages ascétiques et dans les lettres. Cette philosophie, en général, n'est pas exposée d'après

la méthode rigoureuse de l'école; il faut en chercher çà et là les fragments épars et les unir avec soin, pour s'en former une juste idée. Il n'est donc pas étonnant que des esprits systématiques aient porté sur l'archevêque de Cantorbéry les jugements les plus divers, et même les plus contradictoires. Ceux qui voient dans les philosophes du XI[e] siècle de simples « logiciens, » placent l'auteur du *Monologium* et du *Proslogium* au-dessus de la Scolastique : ils en font un personnage à part, un Augustin isolé et comme perdu en plein moyen-âge; MM. Rousselot, Hauréau, de Rémusat et Cousin le rangent parmi les *réalistes* les plus outrés de son époque. Mais, pour M. Rousselot, il est conséquent avec lui-même et il ne recule pas devant l'abîme du panthéisme; pour les autres, au contraire, il s'arrête sur la pente, ou plutôt il pose des principes sans en tirer les conclusions : son réalisme est « théologique (V. Cousin). » Aux yeux d'un grand nombre, il est le précurseur de Descartes, de Leibnitz et de Kant. Léon XIII en a porté un jugement plus vrai et plus profond : Anselme, dit-il, professe avec Boëce les doctrines d'Augustin, et il a beaucoup enrichi le patrimoine de la philosophie : « Boëtius et *Anselmus*, Augustini doctrinas professi, patrimonium philosophiæ plurimum locupletarunt (Encycl. *Æterni Patris*). » Ces paroles du Souverain Pontife vont nous servir de guide dans l'étude que nous allons entreprendre.

Logique. — La Logique est pour saint Anselme le préambule de la philosophie : elle est secondaire; cependant il ne faut pas la négliger. Il est utile de s'exercer à la dialectique; il est même agréable de raisonner selon les préceptes d'Aristote (cf. *de Grammatico*). Sa méthode n'est pas exclusive. Parfois il s'élève par une série d'in-

ductions, des causes secondes à la cause première, de l'homme à Dieu (*Monologium*); plus souvent il part d'une notion générale, et, par une suite de déductions, il arrive à des conclusions particulières (*Proslogium*); à l'exemple d'Augustin, son modèle, il aime la grande synthèse théologique, et, sans jamais s'écarter de la foi, il cherche, à l'aide de la raison, les convenances et les harmonies des dogmes révélés : « *Fides quærens intellectum.* »

La question des universaux considérée au point de vue logique lui offrirait un médiocre intérêt, si Roscelin ne s'appuyait sur le nominalisme pour nier le mystère de la sainte Trinité. Anselme proteste d'abord contre le *rationalisme* de son adversaire (*de Fide Trinitatis*, c. I); ensuite il condamne avec force les dialecticiens de son temps, qui voient dans l'universel de simples mots ou des sons émis par la voix : « Dialectice hæretici, qui non nisi flatum vocis putant esse universales substantias; » il regarde même comme inutile d'entrer en lice avec des hommes qui veulent réduire à l'unité logique le genre, l'espèce et l'individu, l'essence, la personne et l'accident : « Cujus mens obscura est ad discernendum inter equum suum et colorem ejus; qualiter discernet inter unum Deum et plures relationes ejus? Denique qui non potest intelligere aliquid esse hominem, nisi individuum; nullatenus intelliget hominem, nisi humanam personam. Omnis enim individuus homo, persona est (*Id.*, c. II). » Saint Anselme, on le voit, n'est pas nominaliste; il n'est pas, non plus, réaliste dans le sens d'Érigène. Une étude approfondie de sa Métaphysique nous fera découvrir en lui un *réaliste* qui se préoccupe avant tout de combattre les excès du nominalisme.

Métaphysique. — Les plus hautes questions de la métaphysique générale sont résolues dans les ouvrages de

saint Anselme, en particulier dans le dialogue *de Veritate* et dans le *Monologium*. La vérité s'identifie avec l'être : elle en diffère seulement d'une distinction de concept. Considérée en elle-même, elle est sans commencement et sans fin (*de Verit.*, c. I, et *Monol.*, c. I-IV) ; elle peut se définir, la rectitude perçue par l'esprit seul : « Veritas est *rectitudo* sola mente perceptibilis (*de Verit.*, c. XI). » Une proposition est vraie si elle est conforme à la chose qu'elle énonce; il faut en dire autant de l'opinion, de la pensée, de la volonté, des sensations, en un mot, de tous nos actes : ils sont vrais ou faux selon le degré de conformité ou de rectitude qui existe entre eux et leur objet (c. II-VI). Les essences des choses sont vraies, nécessairement vraies, éternellement vraies : « Est veritas in omnium quæ sunt essentia, quia hoc sunt quod in summa veritate sunt (c. VII). » Mais la vérité souveraine, la vérité absolue est *une;* il faut donc, en dernière analyse, admettre une vérité qui est la mesure de toute vérité, comme il faut admettre une bonté qui est la source de toute bonté (c. X).

Ici se pose la question de l'universel *ante rem :* où sont les prototypes des choses avant la création? Ils sont dans la Vérité éternelle et immuable; ils sont dans l'intelligence de Dieu, comme l'œuvre est dans l'intelligence de l'artisan : « Verum videor mihi videre quiddam quod non negligenter discernere cogit, secundum quid ea quæ facta sunt, *antequam fierent*, dici possint nihil. Nullo namque pacto fieri potest aliquid rationabiliter ab aliquo, nisi *in facientis ratione præcedat* aliquod rei faciendæ quasi *exemplum* sive (ut aptius dicitur) forma, vel similitudo, aut regula. Patet itaque quoniam priusquam fierent universa, erat in ratione summæ naturæ, quid aut qualia aut quomodo futura essent : quare cum

ea quæ facta sunt, clarum sit nihil fuisse an equam fierent, quantum ad hoc, quia non erant quod nunc sunt, nec erat ex quo fierent ; non tamen nihil erant, quantum ad rationem facientis, per quam et secundum quam fierent..... Illa autem forma rerum, quæ in ejus ratione res creandas præcedebat, quid aliud est quam rerum quædam in ipsa ratione locutio ; veluti cum faber facturus aliquod suæ artis opus, prius illud intra se dicit mentis conceptione? Mentis autem sive rationalis locutionem hic intelligo, non cum voces rerum significatæ cogitantur ; sed cum res ipsæ, vel futuræ, vel jam existentes acie cogitationis in mente conspiciuntur (*Monol.*, c. IX et X). » La pensée de saint Anselme ne saurait être exprimée en termes plus formels. Pour l'universel *in re*, il tient souvent le langage des réalistes ; cependant voici ce qu'il enseigne dans le *de Grammatico :* tous les êtres qui existent sont des *individus*, et en chaque individu, excepté en Dieu, nous distinguons deux modes d'être, la substance et l'accident : le cheval diffère de son poil ; l'homme n'est pas le grammairien. L'universel proprement dit est donc dans les choses à l'état de pur fondement ; c'est dans le concept seul qu'il a sa forme d'universalité.

Mais comment l'âme humaine, unie étroitement au corps, peut-elle concevoir ses idées? Ici surtout il est facile de reconnaître la théorie de saint Augustin. Comme cette question est de la dernière importance, citons la page où l'auteur du *Monologium* déclare nettement son opinion : « Nulla ratione negari potest, cum mens rationalis seipsam cogitando intelligit imaginem ipsius nasci in sua cogitatione : imo ipsam cogitationem sui esse suam imaginem, ad ejus similitudinem, tanquam ex ejus impressione formatam. Quamcumque enim rem mens, seu per corporis imaginationem seu per rationem

cupit veraciter cogitare, ejus utique similitudinem, quantum valet, in ipsa sua cogitatione conatur exprimere. Quod quanto verius facit, tanto rem ipsam verius cogitat; et hoc quidem, cum cogitat aliquid aliud quod ipsa non est, et maxime cum aliquod cogitat corpus, clarius perspicitur. Cum enim cogito notum mihi hominem absentem, formatur acies cogitationis meæ in talem imaginem ejus qualem illam per visum oculorum in memoriam attraxi; quæ imago in cogitatione verbum est ejusdem hominis, quem cogitando dico. Habet igitur mens rationalis, cum se cogitando intelligit, secundum imaginem suam ex se natam, id est cogitationem sui ad suam similitudinem, quasi sua impressione formatam, quamvis ipsa se a sua imagine, non nisi ratione sola, separare possit, quæ imago ejus verbum est ejus (*Monol.*, c. XXXIII). »

D'après cette théorie, qui ne ressemble point au système de l'innéité, encore moins à l'ontologisme, l'âme doit saisir d'abord les objets que l'expérience externe et la conscience lui révèlent directement; puis, à l'aide de l'idée de *bonté*, de *grandeur* et d'*être*, elle s'élève à la connaissance de Dieu. — Les choses qui frappent nos regards sont bonnes; mais elles n'ont pas le même degré de bonté; aucune d'elles n'est bonne d'une bonté absolue. Il faut donc chercher au-dessus de nous la source et le principe de la bonté, l'Être bon par essence, en qui et par qui tout est bon d'une bonté relative et participée. — Si nous considérons la grandeur inhérente aux créatures, nous arrivons à la même conclusion, c'est-à-dire à l'existence d'une grandeur infinie, mesure de toute grandeur. — Enfin, dans la série des êtres contingents, il faut admettre un premier principe, une cause nécessaire qui soit à elle-même sa raison suffisante, une es-

sence au-dessus de toutes les essences, une nature supérieure à toutes les natures, un Être qui existe en soi et par soi (*Monol.,* c. I-VI).

Dieu a créé, sans le secours d'aucune cause, en vertu de sa pure bonté, le monde avec son étonnante variété, l'âme humaine avec son libre arbitre et ses autres puissances; après avoir tiré l'univers du néant, il le conserve et le gouverne, de même qu'un sage et habile artisan prend soin de son œuvre (c. VII-XIV). Il a en lui toutes les perfections des créatures; mais, comme il ne les tient de personne, elles sont en lui nécessairement, elles ne diffèrent pas de son essence : il n'est pas seulement juste, simple, éternel, immense, immuable; il est la justice, la simplicité, l'immensité, l'immutabilité (ch. XV-XXV). Il dépasse tout genre, toute espèce, toute substance; aucun nom ne peut le désigner; il est impossible de le renfermer dans les limites d'une définition. Cependant il n'est pas indéterminé; il est un, il subsiste en lui-même, il est un pur esprit, il vit d'intelligence et d'amour (c. XXVI, etc.).

Morale. — Ce Dieu si bon, si grand, si parfait, veut que l'homme ait avec lui des rapports intimes. C'est dans l'étude de ces relations entre la créature raisonnable et son Créateur que saint Anselme révèle toute la délicatesse de son cœur et toute la finesse de son esprit. Il faut lire ses lettres, en particulier celle qu'il écrivit à Robert de Tombelaine, pour se faire une juste idée de la tendresse de son âme. Dans ses prières, ses homélies et ses exhortations, il parle à Dieu avec l'enthousiasme de saint Bonaventure. Sa piété se manifeste partout, « se mêle à tout, » il a imprimé à toutes ses œuvres ce caractère divin dont la sainteté a le secret. Comme métaphysicien, il peut figurer auprès des plus beaux génies de l'antiquité païenne; il les surpasse tous comme moraliste.

La doctrine de saint Anselme, telle que nous venons de l'esquisser, est assez conforme sur plusieurs points à la philosophie traditionnelle; mais le *Proslogium* a soulevé les controverses les plus vives, même au sein des écoles chrétiennes. Après s'être démontré à lui-même l'existence de Dieu par une suite de raisonnements inattaquables (*Monol.*), il chercha, pour la démontrer aux autres, un argument facile et sans réplique; il crut l'avoir trouvé dans le syllogisme suivant : « L'insensé qui a dit dans son cœur, il n'y a point de Dieu, me comprend lui-même quand je lui parle de quelque chose plus grand que tout ce qu'on peut concevoir; et ce qu'il comprend est dans son intelligence, bien qu'il ne veuille pas en admettre l'existence. — Or, ce qui est plus grand que tout ce qu'on peut concevoir, ne peut être dans l'entendement seul; car, s'il n'était que dans l'entendement, on pourrait aussi le concevoir dans la réalité; ce qui est plus grand encore. — Donc, si ce qui est plus grand que tout ce qu'on peut concevoir, était dans l'entendement seul, on pourrait concevoir quelque chose de plus grand; ce qui répugne (*Proslog.*, c. II). » Saint Anselme conclut de là que Dieu existe.

Cette conclusion est-elle rigoureuse (cf. *Theol. natur.*, édit. 3, p. 205)? Il existe sur ce point une controverse que Gaunilon, Albert le Grand, saint Thomas, Hobbes, Huet et Gassendi, Descartes, Leibnitz, Spinoza, Kant, Schelling et Hegel ont à jamais rendue célèbre (1).

Gaunilon, le seul qui nous occupe en ce moment, était contemporain de saint Anselme, et portait l'habit de moine à Marmoutiers. Hegel le flatte quand il l'appelle le Kant des temps anciens; cependant le *Liber pro Insipiente*, ou la réfutation du *Proslogium*, atteste une grande

(1) Gaunilo, *Liber pro Insipiente;* Saisset, *de varia S. Anselmi in Proslogio argumenti fortuna;* de Rémusat, *Saint Anselme*, p. 527.

force de logique, une pénétration d'esprit peu commune et un certain attachement pour les doctrines traditionnelles. Saint Anselme répondit à l'opuscule de Gaunilon, et développa de nouveau son argument; mais il ne trancha pas le nœud de la difficulté.

Voici en substance l'argumentation du moine de Marmoutiers. Nous avons l'idée « inadéquate » d'un être souverainement parfait; de plus, nous concevons qu'il est mieux d'exister que de ne pas exister; la notion d'existence est donc comprise dans l'idée de souveraine perfection. S'ensuit-il de là qu'il existe en dehors de nous un être souverainement parfait? Le conclure, c'est passer sans raison suffisante, sans point d'appui, de l'ordre *logique* à l'ordre *ontologique;* c'est supposer ce qu'il faut prouver. L'argument de saint Anselme n'est donc pas admissible : il a quatre termes, et il faut le classer au nombre des *paralogismes.* Ou encore, pour employer le langage de Kant, l'auteur du *Proslogium* ne distingue pas assez le « subjectif de l'objectif, » et il ne justifie pas le passage de l'un à l'autre. Cette objection est sérieuse. Il est impossible d'en dire autant de la fameuse comparaison que nous trouverons répétée dans les œuvres de M. Vacherot et des athées modernes : « Si quelqu'un me parle d'une île de l'Océan et m'en raconte des merveilles, je suis en droit de lui dire : Montrez-moi cette île, sinon je ne croirai pas à sa réalité. » Dieu n'est pas un être contingent, dont l'existence est accidentelle; il est le premier principe, l'être nécessaire sans lequel nous ne pouvons expliquer l'origine du monde; c'est pourquoi nous prouvons son existence sans le voir face à face, ou sans le montrer à nos adversaires. La comparaison est donc fausse; néanmoins l'argument de Gaunilon ne perd point

sa valeur, et saint Thomas d'Aquin l'exposera plus tard en y ajoutant le poids de son génie.

Roscelin, Guillaume de Champeaux et Abélard. La question des universaux. Nouvelles tendances rationalistes. — Saint Anselme n'eut pas seulement à se défendre contre un moine de Marmoutiers; il trouva, comme nous l'avons dit, un adversaire redoutable dans un chanoine de Compiègne, nommé Roscelin (1). Celui-ci ne se borna pas à nier la valeur d'un argument métaphysique, il voulut, à l'aide de la dialectique, interpréter le mystère de la sainte Trinité. Il eut une existence aussi aventureuse que Bérenger ; il ne fut pas plus que lui un « martyr du rationalisme (Hauréau, p. 243). » Il se fit condamner comme hérétique, et non comme représentant des droits de la raison. Nos adversaires ne veulent pas le comprendre ; et cependant il est facile de s'en convaincre en étudiant les pièces authentiques du procès de Roscelin.

En 1090, le chanoine de Compiègne enseigna que les trois Personnes divines sont trois substances séparées, comme trois anges ou trois âmes : « *Tres res, unaquæque per se, separatim, sicut tres angeli aut tres animæ* (cf. S. Anselm., *de Fide Trinit.*, c. I, 3). » Il aurait même ajouté, si le langage l'avait permis, que le Père, le Fils et l'Esprit sont trois Dieux : « *Tres Deos vere posse dici, si usus admitteret* (*Id.*, *Epist.* II, 41). » L'année suivante, il fut cité devant le concile de Soissons, qui le condamna. Il se soumit ; mais, étant retombé dans ses erreurs, il dut se retirer en Angleterre. Il souleva contre lui de nou-

(1) Cf. S. Anselme, *de Fide Trinitatis, contra blasphemias Roscellini;* Abélard, *Epist.* 21 et *Dialect.;* Othon de Freisingen, *de Gest. Frider.*, I, c. 47; Jean de Salisbury, *Polycraticus,* et *Metalogicus;* Cousin, *Fragments philosophiques;* M. Hauréau, *Hist. de la philos. scolastique;* Matter, *Diction. de Théol.*, art. Roscelin.

velles tempêtes, et se fit rejeter sur la côte de France. Vers la fin du XI[e] siècle, nous le trouvons à Loches, où il enseigne sa *philosophie* sans être inquiété par l'Eglise ; plus tard, il se retire à Tours, et reçoit le titre de chanoine de Saint-Martin ; en 1121, il se mesure de nouveau avec Abélard, son ancien disciple ; enfin il disparaît de la scène, et laisse après lui la réputation d'un homme turbulent et acrimonieux, d'un esprit superficiel, sans aptitude pour les questions profondes, d'un sophiste qui abuse des mots et subordonne les idées au langage, d'un faux dialecticien et d'un faux chrétien (1).

Il passe d'ordinaire pour le premier défenseur du nominalisme. Cette opinion n'est pas exacte. Pour trouver le berceau de cette philosophie légère qui s'arrête à la surface des choses et abuse du sens ou de l'usage des mots, il faut remonter aux sophistes de la Grèce, aux Pyrrhoniens et aux sensualistes. Du reste, le vrai juge dans cette controverse, saint Anselme, ne donne pas Roscelin comme le chef d'un système nouveau ; il dit seulement que la secte des nominalistes comptait, à son époque, de nombreux partisans : « Illi utique nostri temporis dialectici, imo dialectice hæretici, qui non nisi *flatum vocis* putant esse *universales* substantias (*De Fide Trinit.*, II). »

(1) « Plurimum in inventionum subtilitate, non solum ad philosophiam necessariarum, sed et promovendis ad jocos animis utilium, valens. » Othon de Freisingen. — « Solis bonis semper constat esse infestum » Abélard, *Epist.* 21. « Ut ab Anglia turpiter impudens ejus contumelia sit ejecta. » Id. — « Palam ergo est quoniam non debeat esse promptus ad disputandum de rebus *profundis.* » S. Anselme, *de Fid.* — « In dialectica hi potentes exstitere sophistæ : Joannes, qui eamdem artem sophisticam *vocalem* esse disseruit, Robertus Parisiensis, Roscelinus Compendiensis, Arnulphus Laudunensis. Hi Joannis fuerunt sectatores. » Du Boulay, *Hist. univ.*, t. I, p. 443.

Les historiens qui veulent réhabiliter la mémoire des hérétiques du moyen-âge, croient de leur côté que le nominalisme de Roscelin ne diffère pas du système d'Aristote, de Raban Maur et d'Heiric ; ils s'oublient même jusqu'à dire que saint Anselme « se trompe grossièrement » sur la pensée de son contradicteur (Hauréau, p. 254). Non-seulement il est difficile de donner le change et de faire passer un rationaliste du XIX[e] siècle pour un meilleur juge que l'archevêque de Cantorbéry ; mais il est évident que le nominalisme pur diffère essentiellement du réalisme mitigé des péripatéticiens. La métaphysique d'Aristote repose sur la distinction de l'ordre logique et de l'ordre ontologique, de la substance seconde et de la substance première, ou des « prédicables » et des « prédicaments, » pour parler le langage de l'école ; de plus, l'essence n'est point l'existence, et il y a dans Socrate un principe d'individualité qui ne convient pas à l'homme en général ; la nature elle-même n'est point la personne, et la substance diffère de ses modes. Or, d'après saint Anselme, Abélard, Othon de Freisingen et Jean de Salisbury, Roscelin n'admet que des distinctions *nominales*, il soutient « qu'aucune chose n'est composée de parties » et il ramène tout à l'unité numérique. Mais, nous dit-on, un pareil système est absurde. Nous sommes de cet avis, et c'est pourquoi le nominalisme de Roscelin nous paraît une insulte au bon sens.

Les historiens ont posé une autre question non moins importante : ils se sont demandé s'il existe un rapport nécessaire entre la philosophie du chanoine de Compiègne et sa théologie, c'est-à-dire si ses erreurs contre la foi sont nées de son système, comme les effets naissent de leur cause. Plusieurs l'affirment et prêtent à Roscelin l'argumentation suivante : La substance est in-

divisible ; de plus, elle ne diffère pas de la personne. En conséquence, il faut admettre dans la Trinité trois Dieux distincts, comme trois anges, trois âmes, ou plutôt trois substances unies seulement par la ressemblance de volonté ou de puissance. Cette conclusion est assez conforme au témoignage de saint Anselme, qui appelle les nominalistes de son temps des dialecticiens hérétiques : « *Dialectice heretici.* » D'autres pensent que l'opinion contraire n'est pas invraisemblable ; Roscelin, disent-ils, est peut-être parti de ses erreurs sur la Trinité et l'Incarnation, et il est permis de croire qu'il est arrivé « à sa conception nominaliste pour mettre d'accord son opinion théologique et sa pensée philosophique (Matter). » Quoi qu'il en soit, s'il s'était contenté du rôle de « faux dialecticien, » et s'il n'avait pas été en même temps « un faux chrétien, » il n'aurait point attiré sur lui les foudres de l'Église. Abélard, dont nous venons de citer les paroles, méritera la même accusation. Appliquer à Dieu la théorie des universaux et des catégories, le renfermer dans un genre, ou le comparer à une substance qui soutient des modes, et surtout interpréter les mystères les plus élevés d'après les seules règles de la dialectique, c'est sortir des bornes prescrites par la raison, et renouveler les tentatives toujours infructueuses de l'école rationaliste.

Cette philosophie prétentieuse se définit « la liberté ; » c'est, dit-elle, à ce titre qu'elle est déclarée « criminelle, » et volontiers elle se persuade que sa doctrine s'accorde d'autant mieux « avec la raison, » qu'elle « s'éloigne davantage des axiomes de la foi (Hauréau, p. 288 et 292). » Nous allons voir le contraire en étudiant les théories de Guillaume de Champeaux et d'Abélard. Ces deux représentants du réalisme et du conceptualisme

tombent dans des erreurs philosophiques d'autant plus graves, qu'ils s'écartent davantage des principes de la foi. Ils ont en cela un trait de ressemblance avec Roscelin.

Guillaume naquit dans le village de *Champeaux*, vers l'année 1070 (1). Après avoir étudié à Paris, sous Anselme de Laon, il suivit à Compiègne les leçons de Roscelin. Il revint ensuite à Paris, et fut nommé archidiacre de Notre-Dame. Il enseigna d'abord la philosophie avec succès, et parmi ses nombreux disciples, il compta le célèbre Abélard, qui devint bientôt son rival, et le surpassa même par l'éclat du talent. Fatigué de la lutte, il se retira dans un faubourg de Paris et y fonda, en 1113, l'abbaye de Saint-Victor. Il avait ouvert dans sa retraite une nouvelle école, et il y enseignait la rhétorique, la philosophie et la théologie quand il fut nommé au siége épiscopal de Châlons. Il mourut en 1121.

Si le nominalisme est antérieur à Roscelin, le réalisme, de son côté, ne doit pas son origine à Guillaume de Champeaux. Ce dernier va seulement lui donner sa forme rigoureuse et l'ériger en système. Amaury de Bène en tirera plus tard les conséquences.

Pour Roscelin, l'universel n'est qu'un mot, l'individu est tout; pour Guillaume de Champeaux, l'individu n'est qu'une apparence ou un accident, l'universel mérite seul le nom de substance : « Mon maître, dit Abélard (*sur les Défin. et les Divis.*), poussait l'abus des mots à ce point, que, lorsque le nom de la différence désigne l'espèce dans une division du genre, il ne fût pas pris pour le

(1) Cf. Guillaume de Champeaux, *Œuvres;* Patru, *Willelmi Campellensis de natura et de origine rerum placita;* V. Cousin, *Fragments de Philos. du moyen-âge;* Michaud, *Guillaume de Champeaux et les écoles de Paris.*

simple nom de la différence, mais fût accepté pour le nom substantif de l'espèce. On peut, d'ailleurs, appeler cela, d'après lui, la division du sujet en accidents, puisqu'il voulait que les différences fussent accidentelles dans le genre. Aussi le nom de différence désigne-t-il, selon lui, l'espèce elle-même (cf. Hauréau, p. 324). » — Par exemple, « l'homme est une espèce, une chose *essentiellement* une, à laquelle adviennent accidentellement certaines formes qui font Socrate. Cette chose, tout en restant la même essentiellement, reçoit de la même manière d'autres formes qui font Platon et les autres individus de l'espèce homme, et, à part les formes qui s'appliquent à cette matière pour faire Socrate, il n'y a rien dans Socrate qui ne soit le même en même temps dans Platon, mais sous les formes de Platon (Abél., *sur les Genres et les Espèces;* cf. V. Cousin). » En résumé, voici la thèse que Guillaume de Champeaux soutenait à Notre-Dame : « Erat autem in ea sententia de communitate universalium, ut *eamdem essentialiter rem totam simul singulis inesse adstrueret individuis;* quorum quidem *nulla esset in essentia diversitas*, sed *sola multitudine accidentium varietas* (Abél., *Hist. de mes malheurs*). » Il s'agit bien ici de l'universel *in re*, ou d'une substance qui est *identique* dans tous les individus de la même espèce.

S'il en est ainsi, pouvons-nous dire avec Abélard, Socrate doit être en même temps à Rome et à Athènes; en effet, comme il a revêtu dans toute sa quantité la forme de l'homme universel, il doit se trouver en même temps à Athènes, à Rome, dans tous les lieux où il existe un individu de son espèce. Saint Thomas a exposé cet argument avec une précision et une force que personne ne pourra jamais surpasser; voici ses paroles : « Mani-

festum est..... quod illud unde aliquid singulare est hoc aliquid, *nullo modo* est *multis communicabile*. Illud enim unde Socrates est *homo multis convenire* potest; sed id unde est *hic homo*, non potest convenire nisi *uni* tantum. Si ergo Socrates per id esset *homo* per quod est *hic homo*, sicut non possunt *esse plures Socrates*, ita non possent *esse plures homines* (*Sum. Theol.*, p. I, q. XI, a. 3). »

Guillaume de Champeaux, après une première défaite à Notre-Dame, reprit sa thèse sous une autre forme à Saint-Victor : Il substitua, dit Abélard, le mot *individuellement* au mot essentiellement : « Sic autem suam correxit sententiam, ut deinceps rem eamdem non *essentialiter*, sed *individualiter* diceret. » Mais, à Saint-Victor comme à Notre-Dame, il enseigna que l'universel est identique à l'individu, ou plutôt que tous les individus d'une même espèce, tous les hommes, par exemple, ont une seule et même substance. Sur ce point, il parlait en disciple de Platon; mais, « comme les maîtres de ce temps-là faisaient profession de suivre Aristote, » il invoqua faussement l'autorité de ce dernier en faveur de son système (J. de Salisb., *Metal.*, II, c. XIX).

Le réalisme eut de nombreux partisans, au nombre desquels figurèrent *Odon de Cambrai, Hildebert de Lavardin* et *Adhélard de Bath*. Odon, qui professa dans la ville de Tournai, s'appuya sur l'unité de substance dans tous les hommes, pour expliquer la transmission du péché originel. Hildebert, archevêque de Tours, étudia surtout l'harmonie de la foi et de la raison; il consacra une partie de ses ouvrages à la Théologie naturelle, et, à l'exemple d'Odon, il essaya d'expliquer par la philosophie les principales vérités de la morale évangélique (1). Plu-

(1) Cf. Hildebert, *Traité théologique et Philosophie morale;* Beaugendre; Ampère.

sieurs de ses propositions se prêtent facilement à une interprétation réaliste, du moins dans un sens mitigé. L'anglais Adhélard, qui visita la France, l'Italie, l'Asie Mineure, et servit à propager en Occident la philosophie orientale, essaya, dans son opuscule *De eodem et diverso*, de concilier entre eux les disciples de Platon et d'Aristote, et, dans ce but, il examina la question de l'universel sous ses différents aspects (cf. Lebœuf, Jourdain, Rousselot). Mais a-t-il saisi la doctrine de Platon, sur l'universel *ante rem?* Il est permis d'en douter. De plus, enseigne-t-il, sur l'universel *in re*, la théorie de la « *non-différence?* » C'est l'opinion de plusieurs historiens modernes, en particulier de M. Hauréau, qui ne veut pas voir de système intermédiaire entre le réalisme et le nominalisme. Mais n'est-il pas plus juste de ranger Adhélard parmi les partisans du réalisme mitigé? Au lieu de reconnaître l'*identité* de substance dans les espèces et les genres, ne se contente-t-il pas d'admettre une *ressemblance* intrinsèque, une *similitude* réelle entre les individus que nous renfermons sous une même espèce et un même genre? Une étude approfondie du *De eodem et diverso* ne semble-t-elle pas favoriser cette conclusion? En un mot, Adhélard de Bath, malgré ses préférences habituelles pour Platon, n'est-il pas ici le disciple d'Aristote? Nous n'osons pas l'affirmer; mais il nous semble évident que M. Hauréau cherche en vain dans la page suivante l'expression claire et nette du réalisme absolu ou de la « non-différence : » « Les genres et les espèces, dit Adhélard, sont l'essence même et sont aussi les noms des choses. Car, à bien voir les choses, c'est la même essence qui a reçu les noms de *genre*, d'*espèce* et d'*individu*, mais la même essence diversement considérée. En effet, les philosophes, voulant traiter des choses

en tant que soumises aux sens, en tant que désignées par des noms singuliers et distincts en nombre, les appelèrent des *individus :* comme Socrate, Platon et les autres. Considérant ensuite les mêmes individus, non pas selon leur diversité sensible, mais selon ce que signifie ce mot *homme*, ils les appelèrent *espèce.* Les considérant de même selon ce que représente ce mot *animal*, qui se dit des uns et des autres, ils les appelèrent *genre.* Et, toutefois, en ne considérant que l'espèce ils ne suppriment pas les formes individuelles, mais ils les négligent, parce que le nom d'*espèce* ne donne pas ces formes : de même, quand ils considèrent le genre seul, ils n'entendent pas que les espèces disparaissent; mais, ne s'occupant que de ce que désigne le genre, ils ne tiennent pas compte de ces espèces qu'il embrasse (qui lui sont inhérentes, *inesse non attendunt*). En effet, le mot *animal* indique bien le sujet doué de l'animation et de la sensibilité; *homme* indique le même tout, auquel sont venues s'ajouter la rationabilité et la mortalité; *Socrate*, le même encore, étant, en outre, donnée la diversité en nombre des accidents. La seule science que possède l'homme qui n'est pas initié est la science de l'individuel; quant à la considération de l'espèce, elle embarrasse, elle inquiète non-seulement les profanes, mais encore ceux qui ont pénétré dans le sanctuaire. Accoutumés, en effet, à juger les choses avec leurs yeux, à les voir longues, larges, hautes, et toutes, soit isolées, soit par groupes, circonscrites par la limite du lieu, ils se perdent dans les brouillards lorsqu'ils s'efforcent de contempler l'espèce; ils ne peuvent saisir un signe simple (*simplicem notam*), qui n'est assujetti ni à la limite du nombre, ni à celle du lieu; ils ne peuvent s'élever jusqu'à la détermination simple du mot *espèce.*

De là quelqu'un; entendant traiter des universaux, s'écria tout ébahi : Qui me montrera le lieu où ils résident? Tant l'imagination trouble la raison, et fait obstacle, comme par envie, à la finesse de son discernement. Mais c'est ainsi chez les mortels. Quant à l'intelligence divine, qui a revêtu cette matière d'un manteau si léger, si varié, elle conçoit aussitôt et distinctement, sans être empêchée par l'imagination, la matière dégagée des formes, les formes séparées les unes des autres, ou le tout ensemble. Car, avant que toutes les choses qui apparaissent aux sens eussent été composées, associées, elles étaient simples dans l'intelligence divine; mais dire comment, de quelle manière elles y étaient, c'est l'affaire d'une subtile recherche, et de cela nous traiterons ailleurs. Revenons maintenant à notre propos. Ce qui tombe sous les sens étant genre, espèce et individu, à bon droit Aristote a dit que le genre, l'espèce, l'individu ne se trouvent pas autre part que dans les choses : ils sont, en effet, tout le sensible, pour qui le considère avec une attention suffisante. Cependant, comme ces choses, en tant qu'on les appelle *genres* et *espèces*, ne sont contemplées par personne pures, et en elles-mêmes, sans le miroir trompeur de l'imagination, Platon a dit qu'elles se conçoivent et existent telles hors du sensible, c'est-à-dire dans l'intelligence de Dieu. Ainsi, ces philosophes, qui paraissent s'exprimer en des termes contradictoires, ont, en fait, la même opinion. Quand, toutefois, je ramène leurs systèmes à l'unité, je ne prétends pas assurément absoudre de l'accusation d'erreur tout ce qui a été dit par les adhérents de l'un et de l'autre (cf. Hauréau, p. 350). »

Non-seulement le réalisme absolu ne résiste pas à la critique; mais il conduit directement au panthéisme. Les

philosophes, au commencement du XII[e] siècle, n'en déduisent pas cette conséquence; aussi leur est-il loisible de discuter en paix sur les genres et les espèces. Guillaume de Champeaux obtient l'une des premières dignités de l'Église; saint Bernard l'honore de son amitié, et le Souverain Pontife lui accorde sa confiance dans la querelle des investitures. Hildebert, de son côté, gouverne les diocèses du Mans et de Tours, et laisse en mourant une grande réputation de sainteté. Au contraire, à peine Amaury de Bène sort-il des bornes de la Logique et applique-t-il le réalisme à la Théologie, qu'un concile se réunit et le condamne. N'est-ce pas une nouvelle preuve que l'Église, au moyen-âge n'a pas poursuivi les philosophes, mais les hérétiques; qu'elle n'a pas déclaré la guerre à la liberté, mais à la licence. Elle a toujours tenu ce langage si sage et si modéré, que les historiens de l'école rationaliste n'ont jamais voulu comprendre : « Nec sane ipsa (Ecclesia) vetat, ne hujusmodi disciplinæ (humanæ) in suo quæque ambitu propriis utantur principiis et propria methodo; sed justam hanc *libertatem* agnoscens, id sedulo cavet, ne divinæ doctrinæ repugnando errores in se suscipiant, aut fines proprios transgressæ, ea, quæ sunt fidei, occupent et perturbent (Concil. Vatic., *Constit. dogmat.*, c. IV). » Guillaume de Champeaux et Hildebert de Lavardin ont observé cette règle (1). Abélard, leur contemporain, n'y a pas été fidèle. C'est là une des principales causes de ses malheurs.

Ce personnage, dont la mémoire est restée si tristement célèbre, a eu pour berceau cette contrée de la

(1) « Non est fides contra rationem, sed supra rationem. » Hildebert, *Tract. theol.*, c. VIII.

Bretagne, où la Sèvre Nantaise, après avoir traversé Tiffauges et Clisson, s'approche de la Loire pour se confondre bientôt avec elle. C'est au Pallet, dans le comté de Nantes, qu'il vit le jour, en 1079. Son père s'appelait Béranger, et sa mère, Lucie. Pour lui, nous le connaissons sous le nom de *Pierre Abélard* (1). L'éducation soignée qu'il reçut développa ses aptitudes naturelles, et il renonça jeune encore au métier des armes pour se livrer à l'étude des lettres et des sciences; il alla de ville en ville chercher les maîtres les plus habiles et les plus renommés : à Compiègne et à Paris, il suivit les leçons de Roscelin et de Guillaume de Champeaux. A peine âgé de vingt-deux ans, il commença lui-même à enseigner; Melun, Corbeil et Paris devinrent tour à tour le théâtre de ses luttes, et il attira autour de sa chaire une jeunesse nombreuse et turbulente, qu'il éblouit par l'éclat de son talent, mais qu'il malédifia par les scandales de sa vie. Esprit inquiet, sceptique, téméraire, il voulut pénétrer les mystères les plus insondables, et il introduisit dans l'interprétation des vérités révélées cette critique vaniteuse qui l'a fait regarder comme le père du rationalisme moderne. Saint *Bernard*, son illustre rival, nous l'a dépeint en quelques traits d'une vigueur et d'une exactitude remarquables : « Cum de Trinitate loquitur, sapit Arium; cum de gratia, sapit Pelagium; cum de persona Christi, sapit Nestorium (*Epist.* 192). » L'arrogance de son caractère, son inflexible orgueil et les passions de son cœur furent la source d'une infinité de cha-

(1) Cf. Abélard, *Œuvres;* Cousin, *Œuvres inédites d'Abélard;* Ch. de Rémusat, *Abélard;* C. Lévêque, *Abélard;* Schlosser, *Abélard et Dulcin;* Goldhorn, *De summis principiis Theologiæ Abælardi*; Gervaise, *Vie de P. Abeillard;* Néander, *Histoire de S. Bernard et de son siècle;* Ritter; Leroux; Eckstein; Hauréau; Rousselot; Morin.

grins, dont il nous a laissé le récit dans le livre intitulé, *Historia calamitatum.* Il comparut au concile de Sens, en présence du roi, et, après avoir été convaincu d'hérésie, il entreprit le voyage de Rome pour se justifier auprès du Souverain Pontife, Innocent II; il s'arrêta à Cluny, et il fut tellement touché par les conseils de Pierre le Vénérable, qu'il renonça au monde et prit l'habit de Saint-Benoît. Il mourut en 1142, dans le prieuré de Saint-Marcel. Ses *Ouvrages inédits*, publiés par V. Cousin, renferment le *Sic et Non*, la *Dialectique*, un *Fragment sur les genres et les espèces,* les *Gloses sur Porphyre, les Catégories, le livre de l'Interprétation, et les Topiques de Boëce.* Ils sont écrits dans un style élégant et facile, malgré l'aridité du sujet; mais ils sont pleins d'équivoques.

La philosophie d'Abélard occupe un rang trop marqué dans l'histoire de la Scolastique, pour ne pas attirer notre attention. Nous allons essayer d'en faire ressortir les principaux caractères.

Abélard, appelé *Peripateticus Palatinus,* du nom de sa patrie, professe un grand respect pour la dialectique d'Aristote; mais il ne néglige pas les autres parties de la philosophie : son *Introductio ad Theologiam*, en particulier, renferme les éléments d'une Théologie naturelle. Dans tous ses ouvrages, il manifeste des tendances vers l'*idéalisme* et le *rationalisme*, et les partisans de la critique moderne peuvent, à bon droit, le compter au nombre de leurs devanciers. Comme tous les *conceptualistes* (cf. *Logic.*, t. I, 3e édit., p. 100 et 106), il tend à supprimer l'*objectivité* de nos connaissances. L'universel *post rem* est le seul qui échappe à ses attaques; en d'autres termes, l'universel est, à ses yeux, un *concept* ébauché par les sens et formé par l'intellect. Il ne tient pas assez

compte de l'*universale fundamentaliter* de saint Thomas. Il ne supprime pas l'ordre ontologique : il le subordonne à l'ordre logique. Il pose les prémisses. Kant tirera les conséquences. Roscelin a dit : L'universel n'est qu'un mot. Abélard dit à son tour : L'universel n'est qu'une idée.

Quand ce logicien subtil aborde les rapports de la raison et de la foi, il détruit cet équilibre que saint Anselme a établi, peut-être un peu trop au détriment de la raison ; il refuse à la foi la dignité de maîtresse, et il la place sur le pied de l'égalité, quand il ne la réduit pas au rôle de simple servante ; sa maxime n'est pas : *Fides quærens intellectum ;* mais : *Dubitando ad inquisitionem venimus* (1). Son langage n'est pas ouvertement hérétique (2); il *sent* l'hérésie : « *Sapit Arium;... sapit Pelagium* (3);... *sapit Nestorium.* » Aussi que d'hésitations, que d'assertions erronées ou fausses dans le philosophe du Pallet. En logique, il confond le tout « *distributif* » avec le tout « *collectif :* » les individus de même espèce, dit-il, composent un universel, une nature, comme les citoyens composent un peuple (*Ouvrages inédits*, p. 524). Quand il aborde la question débattue avec Roscelin et Guillaume, il élude la difficulté et montre plus de subtilité

(1) « *Dubitando* enim ad inquisitionem *venimus;* inquirendo veritatem percipimus; juxta quod et Veritas ipsa (*Matth.*, VII) : *Quærite,* inquit, et *invenietis.* » *Sic et Non,* Prolog. — L'Evangéliste ne dit pas : *Cherchez en doutant.* Les sophismes de ce genre abondent dans le *Sic et Non.*

(2) « Si qua forte per errorem proferam, nulla in his per contemptionem defendam, aut per elationem præsumam. » *Introductio ad Theologiam,* Prolog.

(3) D'après Abélard, il est inutile de recourir à l'autorité dans toutes les choses qui peuvent être discutées par la raison : « *In omnibus his quæ ratione discuti possunt.* »

que de profondeur. En métaphysique, il admet, à la suite d'Aristote, deux principes dans les substances composées, la *matière* et la *forme;* mais la matière, d'après lui, est le principe *spécifique*, et la forme, le principe d'*individuation*. Sous prétexte d'exalter la sagesse de Dieu, il enseigne un *optimisme* qui contredit toutes les données de la raison (*Introduct. ad Theol.*, et *Theol. Christ.*). En morale, il soutient que l'intention est tout, et que l'acte n'est rien; que la conscience est la règle suprême et infaillible de toutes nos actions. En théologie, il abuse de la dialectique au point de comparer les relations des trois Personnes divines aux rapports des différents termes dans le syllogisme.

En résumé, Abélard a d'éminentes qualités, et il a exercé une influence réelle sur le mouvement intellectuel de son époque; mais MM. Cousin, Rousselot, Fouillée, de Rémusat et Hauréau ont exagéré son importance, et, sous prétexte de travailler à rétablir sa mémoire, ils ont joué le rôle d'apologistes intéressés. Leur héros est plus brillant que solide. S'il jette de l'éclat, souvent il éblouit sans éclairer. Il excite beaucoup de bruit autour de sa chaire; mais bientôt l'enthousiasme se calme et disparaît pour faire place à la défiance ou à l'oubli ; il est plus apte à aiguillonner l'ardeur d'une jeunesse avide de savoir, qu'à lui servir de guide et de modèle. Puisse sa conversion avoir été aussi réelle qu'apparente. Du moins est-il certain qu'il consacra les dernières années de sa vie « à prier, à lire, à écrire ou à dicter. Et c'est dans l'exercice de ces œuvres pieuses que vint le surprendre le Visiteur de l'Évangile (Pierre le Vénérable). »

Tendances diverses. Orthodoxie. Mysticisme. Panthéisme. — La période que nous traversons est pleine d'intérêt. Le réveil des intelligences est général. Partout c'est la

même ardeur qu'on déploie, le même but qu'on poursuit : établir l'accord de la raison et de la foi; appliquer la philosophie à la théologie. Le domaine de la science s'élargit, et les grandes universités se préparent.

Au milieu de cette lutte, plusieurs hommes remarquables se tiennent dans les bornes de l'orthodoxie, et maintiennent tout ensemble les droits de la raison et de la foi. De ce nombre est saint *Bernard*, l'illustre abbé de Clairvaux. Il termine cette longue série de Pères qui ont frayé la voie à Pierre Lombard, à saint Thomas et à Suarez. Il déploya toute la force de son génie à combattre Abélard, Gilbert de la Porrée, le révolutionnaire *Arnaud de Brescia,* ainsi que les Cathares manichéens, et il mérita le titre de docteur de l'Église. Il n'en fallait pas davantage pour le signaler à la haine du rationalisme (1). Il est vrai qu'il n'attache pas un intérêt capital aux subtilités de la dialectique, et c'est à juste titre qu'il est placé *à la tête des mystiques* du Moyen-âge; mais il manie le raisonnement avec vigueur, et il traite les plus belles questions de la Théodicée, de la Psychologie ou de la Morale avec une sûreté de vue, une délicatesse de sentiment que nous chercherions en vain dans le philosophe du Pallet. Dieu, dit-il, a en lui les idées ou les exemplaires de toutes choses; il est la cause efficiente de l'univers : « Principium causale, non materiale (*Serm.* IV); » il ne détruit pas, il dirige le libre arbitre. L'homme agit en vue d'une récompense, mais il n'est point mercenaire : son principal désir est de posséder l'objet de son amour (*de Deo dilig.*). Les beaux traités *de Gratia et Libero arbitrio*, *de Gradibus Humilitatis*, *de Conscientia,*

(1) M. Hauréau parle de saint Bernard avec une violence qui ne convient pas à un historien sérieux. *Hist. de la philos. scol.*, p. 386 et 387.

de Deo diligendo, renferment plusieurs pages d'une haute philosophie, et ils ont contribué pour une large part au progrès des sciences rationnelles. Saint Bernard vécut de 1091 à 1153. Il est resté la plus haute personnification de son siècle (Cf. Néander, de Ratisbonne, de Montalembert).

Robert de Melun, mort en 1273; le restaurateur de l'école d'Oxfort, *Robert Pulleyn,* dont saint Bernard et Jean de Salisbury ont loué la fermeté, la discrétion et l'habileté; *Hugues d'Amiens,* et plusieurs autres, soit nominalistes, soit réalistes, essayèrent, avec des chances diverses, d'ébaucher le plan que saint Thomas devait bientôt réaliser dans sa *Somme théologique.* A cette liste il faut ajouter *Guillaume de Conches* et *Gilbert de la Porrée.*

Guillaume, né à Conches, en Normandie, mourut à Paris vers 1154, après avoir professé la grammaire et la philosophie. Il commenta le *de Consolatione* de Boëce et la partie du *Timée* traduite par Chalcidius; il composa, en outre, une série d'ouvrages intitulés : *Magna de naturis philosophia, Philosophia minor, Secunda et Tertia Philosophia, Pragmaticon philosophiæ.* Ces traités, dont une partie est encore inédite, renferment non-seulement la logique, mais la physique, l'astronomie, l'anthropologie, la théologie ou tous les éléments des sciences enseignées au XIIe siècle. Cette encyclopédie atteste une assez vaste érudition. Aussi Jean de Salisbury nous apprend-il que Guillaume de Conches réunit un grand nombre de disciples et devint, après Bernard de Chartres, le plus opulent de tous les maîtres de grammaire. Sa doctrine n'offre pas d'intérêt particulier. Un point cependant mérite notre attention : le philosophe normand professe sur la Trinité et l'âme du monde des opi-

nions qui rappellent les erreurs d'Abélard ; mais, au lieu de s'appuyer sur la dialectique, il part des données que le *Timée* lui fournit : « De tous les philosophes païens, Platon est celui qu'il préfère (*Pragmat. philos.*). »

Gilbert de la Porrée, au contraire, se donna comme le disciple d'Aristote. Il passa, en effet, pour l'un des plus habiles dialecticiens de son temps, et, au témoignage d'Othon de Freisingen, il acquit dans les écoles de Chartres et de Laon un savoir aussi profond qu'étendu. Ennemi de tout jeu et de tout amusement, il s'appliquait sans cesse aux études sérieuses, et il atteignait dans ses discours un degré d'élévation inaccessible aux esprits futiles. Après avoir occupé à Paris une chaire de dialectique et de théologie, il fut placé sur le siége épiscopal de Poitiers. Il mourut en 1154 et laissa une réputation que les siècles n'ont pas encore effacée. Son *Commentaire sur la Trinité* et son *Livre des six principes* contiennent des erreurs qu'il fut obligé de condamner lui-même au concile de Reims.

Chose digne de remarque : Gilbert de la Porrée n'est point conceptualiste; il soutient que l'universel existe dans les individus, et que nous pouvons le saisir par l'expérience sans le secours de l'abstraction. « Universalitatem formis nativis attribuit et in earum conformitate laborat. Est autem forma nativa originalis exemplum, et quæ non in mente Dei consistit, sed rebus creatis inhæret. Hæc græco eloquio dicitur εἶδος, habens se ad ideam ut exemplum ad exemplar : sensibilis quidem in re sensibili, sed mente concipitur insensibilis ; singularis quoque in singulis, sed in omnibus universalis (J. de Salisbury, *Metalog.*, l. II, c. XVII). » Ce n'est donc pas un système que l'Église poursuit; c'est l'erreur. Gilbert de la Porrée se trompe comme Abélard, parce que,

comme Abélard, il exagère la portée de la dialectique et veut, avec les seules lumières de la raison, sonder les mystères les plus sublimes.

Pendant que des penseurs téméraires manifestent des tendances rationalistes, une réaction s'opère en faveur du *mysticisme*. Les excès d'Abélard et de ses imitateurs excitent chez les uns le dégoût de la philosophie; par exemple, *Adam du Petit-Pont* et *Pierre Hélie* évitent d'aborder les questions débattues dans les écoles, et semblent douter pour toujours de l'avenir des sciences rationnelles. D'autres se demandent quelle est l'utilité des discussions sur les genres et les espèces. Quand ils voient le conceptualisme d'Abélard et le réalisme de Gilbert aboutir à l'erreur, ils se persuadent que Platon et Aristote sont des maîtres dangereux; en tous cas, ils jugent plus prudent d'interroger la foi et de la prendre pour guide, même au détriment de la raison.

L'abbaye de Saint-Victor, fondée par Guillaume de Champeaux, l'un des chefs du réalisme, devint le centre où le mysticisme compta ses plus zélés partisans. En tête doivent figurer Hugues et Richard (1). L'un mourut en 1141, et l'autre en 1173. Hugues, d'après les conjectures les plus probables, était Lorrain d'origine; Richard était Écossais. Malgré la distance qui séparait le berceau de leurs jeunes années, ils devaient se rencontrer un jour dans la même abbaye, et entretenir des relations intimes. Hugues fut le maître de Richard. Il le surpassa également par l'élévation de son esprit; mais il avait en

(1) Cf. Hugues et Richard de Saint-Victor, *Œuvres;* Weis, *Hugonis de Sancto Victore Methodus mystica; Histoire littéraire de la France,* t. XIII, p. 486; Oudin; Meubom; Derling; Cramer; Liebner; Schlosser; Engelhard, *Richard de Saint-Victor;* Erlangex; Schmid; Rixner; Schrödl; Du Pin; Fabricius.

général moins de méthode; peut-être aussi moins de subtilité. Il était merveilleusement doué pour tracer les grandes lignes de son système. Il avait besoin de son disciple pour en disposer ou harmoniser toutes les parties. Ils furent l'un et l'autre amis de saint *Bernard*, et ils subirent son influence; mais ils poussèrent plus loin les conséquences de leur système

Quelle idée faut-il se faire des mystiques du XIIe siècle? L'école rationaliste française les traite comme les ennemis jurés de la raison; elle les accuse même de préconiser l'ignorance et de mépriser la philosophie (cf. Hauréau, p. 505). Tennemann, qui se montre plus équitable, leur accorde une place importante dans l'histoire du Moyen-âge. Schrödl, de son côté, dit que le chef du mysticisme, Hugues de Saint-Victor, « n'avait jamais rien dédaigné de tout ce qui devait contribuer à la culture du cœur et de l'esprit; » il le croit « plus versé dans les sciences profanes que tous les scolastiques de son époque et des âges antérieurs; » il salue en sa personne l'homme providentiel, qui réunissait en lui toutes les qualités nécessaires pour « combattre la tendance exclusive et frivole d'Abélard, pour associer et fondre ensemble les éléments de toutes les connaissances humaines ou divines. » Si cet éloge paraît exagéré, du moins est-il incontestable que l'abbaye de Saint-Victor a été, au XIIe siècle, un foyer de lumière, et que son influence s'est prolongée bien au delà du Moyen-âge.

Hugues et Richard distinguent dans l'humanité trois états successifs : « l'*institution*, » c'est-à-dire l'innocence originelle; la chute, ou « la *destitution*, » et enfin « la *restitution* » par l'incarnation du Verbe de Dieu. Dans le premier état, l'œil de l'homme contemplait la vérité dans sa pureté incorruptible, et la volonté se portait vers le

bien sans effort, sans résistance (Hugues, *de Sacramentis*). Après la chute, l'intelligence a perdu toute sa force; la raison est obscurcie; l'expérience seule ou la connaissance des choses sensibles est restée intacte, et le désir des biens terrestres a remplacé le goût des joies éternelles (Richard, *de Trinitate*). La restitution est possible; mais, pour l'effectuer, nous avons besoin de la foi, des sacrements, de la prière, des bonnes œuvres, c'est-à-dire de deux éléments : « l'élément d'en haut, qui sanctifie et transfigure; l'élément d'en bas, qui agit et coopère (Schrödl); » enfin, l'*amour* achève cette œuvre réparatrice et nous unit à Dieu, terme final de toutes nos aspirations (Hugues et Richard, *loc. cit.*). Dans cette ascension, l'âme parcourt plusieurs degrés, que Richard a décrits dans le livre *de Gratia contemplationis :* « Primum est in imaginatione et secundum solam imaginationem. Secundum est in imaginatione secundum rationem. Tertium est in ratione secundum imaginationem. Quartum est in ratione et secundum rationem. Quintum est supra, sed non præter rationem. Sextum supra rationem, et videtur esse præter rationem (l. I, c. VI). »

Ce mysticisme est plus pur, plus élevé, plus vrai que celui de Pythagore et de Plotin. Nous devons même dire avec saint Thomas (*Sum. Theol.*, 2 2æ, q. 9. a. 1) qu'il peut exister une science *infuse*, acquise sans le secours de la méthode, une connaissance qui n'est ni discursive ni intuitive, mais contemplative et pratique; cependant il faut ajouter avec le saint Docteur qu'une telle science n'est point naturelle à l'homme : elle est un don du Saint-Esprit. C'est pourquoi les Victorins se trompent quand ils transforment la contemplation en *théorie* scientifique; de plus, il est facile de remarquer dans leur système deux tendances également fausses et dange-

reuses : Hugues et Richard semblent faire du *sentiment* épuré par l'amour non pas une simple *disposition*, mais un véritable *criterium;* et, sous prétexte d'exalter le grand bienfait de la Rédemption, ils attribuent à la foi une action trop exclusive dans l'ordre naturel. Pour aller de leur système au *sentimentalisme* et à l'*illuminisme*, il faut franchir une longue distance; mais ils tracent le chemin. Disons plus : ils font les premiers pas. C'est l'impression qui résulte de la lecture du passage où leur méthode est exposée sous une forme poétique et attrayante : « Le feu, dit Hugues de Saint-Victor, prend difficilement au bois vert. Mais si on l'excite par un souffle, il s'enflamme et s'attache à la matière qu'on lui livre. Alors s'élèvent de noirs tourbillons de fumée; au milieu, quelques faibles étincelles. Peu à peu l'incendie s'accroît, la vapeur est absorbée, la fumée se dissipe, et un éclat pur et brillant apparaît. La flamme victorieuse et pétillante parcourt le bûcher. Libre, elle voltige autour du bois qu'elle domine; elle l'effleure, elle le pénètre, elle le couronne, elle ne se repose pas jusqu'à ce que, s'insinuant dans ses parties les plus intimes, elle ait changé en elle tout ce qu'elle a trouvé hors d'elle-même. Mais lorsque tout est consumé, et que tout a pris la ressemblance et la propriété du feu, le bruit cesse, le pétillement s'apaise, on enlève les tisons enflammés, et ce feu cruel et dévorant, après s'être tout soumis, et, en quelque sorte, tout transsubstancié, par une ressemblance amie, se tient dans une profonde paix et dans un grand silence, parce qu'il ne trouve rien qui soit différent de lui-même, nul ennemi qui le combatte. Ainsi on voit d'abord du feu, de la flamme et de la fumée, puis du feu et de la flamme sans fumée, enfin du feu sans flamme ni fumée. De même notre cœur charnel est

comme un bois vert, il est pénétré par l'humeur de la concupiscence. S'il reçoit quelque étincelle de la crainte ou de l'amour divin, les passions se soulèvent, c'est la fumée qui tourbillonne. Ensuite l'esprit se fortifie, la flamme de l'amour s'accroît et brille avec plus de vivacité et d'éclat. Bientôt la fumée des passions s'évanouit. L'esprit pur désormais s'élève à la contemplation de la vérité. Enfin, lorsque le cœur a été pénétré de la vérité par cette contemplation assidue, lorsqu'il en a été embrasé, lorsqu'il est transformé en quelque sorte dans le feu de l'amour, tout bruit cesse, toute agitation s'apaise, il repose en paix. Ainsi, quand au milieu des épreuves l'âme cherche à s'éclairer dans la méditation, il y a d'abord flamme et fumée. Lorsqu'elle est parvenue à la contemplation de la vérité, dans ce premier instant où elle prend pleinement possession, il y a flamme sans fumée. Enfin, lorsque la possession de la vérité est parfaite par la *charité*, il n'y a plus rien à chercher, elle se repose suavement dans le feu de l'amour, dans la tranquillité et dans la félicité (Hugues de Saint-Victor, *In Ecclesiast.*, homil. 1). »

Hugues, Richard et les autres mystiques de la même époque, en particulier *Godefroid*, de Sainte-Barbe, au diocèse de Lisieux, *Gauthier*, l'auteur du *Contra quatuor labyrinthos*, *Adam le Prémontré* et *Pierre de Reims*, ont rendu des services à la scolastique en attaquant les excès des logiciens; mais tous ont dépassé la mesure. Il en est souvent ainsi dans les grandes luttes de l'esprit humain; tant il est difficile de se maintenir dans les justes limites de la vérité. Les exemples abondent au XIIe siècle; ainsi, pendant que Gauthier de Saint-Victor appelle Abélard, Gilbert de la Porrée, Pierre Lombard et Pierre de Poitiers, les quatre labyrinthes de France, Guillaume de

Conches raille les mystiques et prétend qu'ils ont « meilleure opinion de leur capuchon que de leur sagesse (*Philos. mundi*, l. I, c. XXIII). » Mais personne, dans ces interminables controverses, n'est allé si loin qu'Amaury de Bène.

Amaury de Bène. Le panthéisme. — La Logique est inflexible. Le réalisme que Guillaume de Champeaux avait enseigné, contenait en germe la funeste erreur du panthéisme. L'évêque de Châlons avait-il entrevu ce danger? Il est difficile de le croire; mais le principe une fois posé, la conséquence ne pouvait longtemps échapper à des esprits subtils et téméraires.

Déjà *Thierry* et *Bernard de Chartres* avaient tenu un langage qui rappelait le néoplatonisme de l'école d'Alexandrie (1). Ces deux philosophes qui étaient bretons d'origine et appartenaient à une petite localité voisine de Quimperlé, avaient rempli successivement le rôle de chanceliers dans l'école de Chartres. Ils se proposent l'un et l'autre de concilier l'*Organon* et le *Timée;* mais leur préférence semble être pour Platon. S'ils n'admettent pas avec lui un monde intermédiaire entre Dieu et la créature, s'ils rejettent les idées subsistant en dehors de l'entendement divin (Thierry, *De sex dierum operibus;* Bernard, *Megacosmus* et *Microcosmus*), ils professent un réalisme qui tend à identifier les individus avec les espèces, les espèces avec les genres, les genres avec l'Unité essentielle et absolue; par exemple, il n'est pas nécessaire de torturer les propositions suivantes pour en faire sortir le panthéisme : « Omnis species specialissima

(1) Cf. Thierry, *De sex dierum operibus;* Bernard, *Megacosmus* et *Microcosmus; Histoire littéraire de France,* t. XII; V. Cousin, *Fragments de philos. du moyen âge; Comptes rendus de l'Académie des inscript. et belles-lettres,* 1872; Hauréau; Ch. Jourdain.

(est) totum esse substantiale suorum individuorum (*De sex dier. oper.*, Bibl. nat., ms lat., n. 3584, fol. 12). » — « Non est nisi una substantia unitatis et unica essentia, quæ est ipsa divinitas et summa bonitas (*Id.*, fol. 8). » — « Mundus..... exemplari suo æternatur æterno (Bernard; cf. Cousin). » Cependant, si Thierry et Bernard parlent un langage qui est qualifié d' « insensé » par les auteurs de l'*Histoire littéraire*, ils rejettent les extravagances de Chalcidius et regardent comme injurieuse la note de panthéiste. Cette monstrueuse erreur ne trouve pas de défenseur avoué avant *Amaury de Bène* et *David de Dinan* (1).

Amaury était né dans les environs de Chartres, vers la fin du XIIe siècle, et il appartenait à cette fameuse école qui avait eu pour maîtres Gilbert de la Porrée, Thierry et Bernard. Il vint à Paris où le roi Philippe lui accorda sa confiance et le nomma précepteur de son fils aîné, le prince Louis. Il mourut en 1205. Il avait subi une première condamnation en 1204; six ans plus tard, un nouveau décret ordonna que son tombeau fût ouvert et ses restes déposés dans une terre non bénite.

La doctrine de David de Dinan est célèbre; mais sa vie est peu connue. Quelques historiens le placent au nombre des disciples d'Amaury. Un ancien chroniqueur le donne comme un des familiers du pape Innocent III. Sa mort doit être fixée avant l'année 1210; car il ne figure pas au nombre de ceux que le concile de Paris frappa de ses censures.

Amaury et David étaient plus subtils que profonds,

(1) Cf. Albert le Grand, *Phys.*, l. I, c. x; et *Opuscules;* S. Thomas, *II Sent.*, dist. XVII, q. 1; *Sum. Theol.*, p. I, q. 3; et *Sum. contra Gent.*, l. I, c. XVII; Ch. Jourdain, *Mémoire, Acad. des inscript.*, t. XXV,

plus hardis que sûrs, plus habiles railleurs que fidèles interprètes. Ils arrivèrent l'un et l'autre à la même conclusion; mais ils suivirent des voies opposées. Amaury est théologien, il cherche sans cesse un point d'appui dans la sainte Écriture et il déduit de ses principes tout un système de morale; David est philosophe, il emprunte ses armes à la Logique et il invoque de préférence l'autorité des sages de la Grèce.

Au témoignage d'un chroniqueur du XIII[e] siècle, nommé Martin de Pologne (*Chronic. expedit.*, l. IV), Amaury tombe dans le panthéisme en voulant expliquer le dogme de la *création :* pour lui, comme pour Erigène, « les idées divines *créent* et *sont créées;* » ou, en d'autres termes, le même Dieu est à la fois Créateur et créature, il est « l'essence » et « l'être » de toutes choses : « Almaricus asserit ideas, quæ sunt in mente divina, creare et creari, cum, secundum Augustinum, nihil nisi æternum atque incommutabile sit in mente divina. Dixit etiam quod ideo finis omnium dicitur Deus, quia omnia reversura sunt in eum ut in Deo incommutabiliter quiescant, et unum individuum atque incommutabile in eo permanebunt; et sicut alterius naturæ non est Abraham, alterius Isaac, sed unius ac ejusdem, sic dixit omnia esse unum et omnia esse Deum. Dixit enim Deum esse essentiam omnium creaturarum et esse omnium. Item dixit quod sicut lux non videtur in se, sed in aere, sic Deus nec ab angelo neque ab homine videtur in se, sed tantum in creaturis. »

David *identifie* l'élément *subjectif* et l'élément *objectif*

2e partie; Martène, *Novus Thesaurus Anecdot.*, t. IV; Daunou, *Hist. litt.*, t. XVI; Aug. Gundt, *Hist. du panth.; Contra Amaurianos*, Bibl. de Troyes, n. 1301; du Boulay; Staudenmaier; Polz.

de nos *idées :* « *Intellectus* intelligit *Deum* et *hyle*, sive materiam ; sed nihil intelligit intellectus nisi per assimilationem ad ipsum ; oportet igitur quod assimilatio sit intellectus ad Deum et hyle. Hæc autem assimilatio vel est per *identitatem* vel per simplicem *assimilationem*. Sed *non est* per simplicem *assimilationem*, quia assimilatio non fit nisi per formam abstractam ab eo quod intelligitur ; hyle autem et Deus *nullam habent formam*. Si ergo intelliguntur, oportet quod per identitatem quam habent ad intellectum intelligantur ; *intellectus* igitur et *hyle* et *Deus* idem sunt in substantia (cf. Albert. Magn., *Sum. Theol.*, p. II, tract. XII, q. 72, membr. 4, a. 2). » Ce Dieu indéterminé, assez semblable au Dieu de Jean Scot, est comme un genre suprême, qui contient sous lui et en lui toutes les espèces et tous les individus. Il s'ensuit que les êtres diffèrent seulement par les simples apparences : « Quorumdam antiquorum philosophorum error fuit, quod Deus esset de essentia omnium rerum : ponebant enim omnia esse unum simpliciter, et non differre, nisi forte secundum *sensum* vel *æstimationem*, ut Parmenides dixit ; et illos etiam antiquos philosophos secuti sunt quidam moderni, ut *David de Dynanno*. Divisit enim res in partes tres, in corpora, animas et substantias æternas separatas ; et primum indivisibile, ex quo constituuntur corpora, dixit « Yle ; » primum autem indivisibile, ex quo constituuntur animæ, dixit « Noym, » vel mentem ; primum autem indivisibile in substantiis æternis dixit « Deum ; » *et hæc tria esse unum et idem :* ex quo iterum consequitur *esse omnia per essentiam unum* (S. Thomas, *II Sent.*, dist. XVII, q. 1, a. 1). » Tel est, d'après les autorités les plus sérieuses, le Dieu des panthéistes, en particulier d'Amaury et de David. M. Hauréau fait observer qu'il ne ressemble pas au « vrai Dieu

des chrétiens (*Hist. de la philos. scol.*, 2e partie, t. I, p. 82). » Nous en sommes heureux, et l'objection du philosophe rationaliste n'a rien pour nous d'inquiétant. Qui voudrait adorer ce Dieu indéterminé, ou plutôt cet affreux assemblage des éléments les plus divers?

Le panthéisme d'Amaury de Bène conduit, en religion et en morale, à des conséquences désastreuses. La Trinité est un symbole qui désigne trois périodes de l'histoire : dans la période du Père, domine la loi mosaïque; pendant la période du Fils, les sacrements, le Baptême et la Cène, remplacent le culte judaïque; avec la période du Saint-Esprit, dont Amaury lui-même est le premier prophète, cessent tout rite et toute cérémonie. De plus, le Saint-Esprit devient l'âme de chacun de nous, et nous rend impeccables. La foi sans les œuvres nous sauve, et il suffit de croire pour être certain de son salut. Ainsi parleront les hérétiques des temps modernes, et le système de Luther est en germe dans le panthéisme du XIIe siècle.

A quelle source Amaury et David se sont-ils inspirés? D'une part, il est hors de doute qu'ils sont en désaccord sur des points essentiels : le premier considère Dieu comme le principe *formel* de toutes choses; le second ne voit en Dieu que le principe *matériel* de l'univers : « Stultissime posuit Deum esse materiam primam (S. Thomas, *Sum. Theol.*, p. I, q. 3, a. 8). » Il n'est donc pas nécessaire d'assigner à leurs systèmes une commune origine. D'autre part, non-seulement le réalisme d'Érigène, de Thierry et de Bernard était connu à l'époque où nous sommes arrivés; mais le commerce avec les Grecs de Constantinople avait procuré à l'Occident la *Métaphysique* et la *Physique* d'Aristote (1); or, ces ouvrages, et surtout

(1) « In diebus illis legebantur Parisiis libelli quidam, *ab Aristotele*

les *Commentaires* qui les accompagnaient, contenaient plus d'une erreur, et le sens de plusieurs passages offrait de grandes difficultés à des interprètes encore inexpérimentés. C'est pourquoi l'Église, dans sa sagesse, en proscrivit la lecture jusqu'au jour où ils subirent une transformation sous la plume d'Albert le Grand et de saint Thomas. L'étude d'Aristote et de ses commentateurs fut dangereuse pour Amaury de Bène, David de Dinan, Simon de Tournai, Maurice d'Espagne et les autres défenseurs du panthéisme. Nous en avons la preuve dans les censures que le concile de 1210 porta en même temps contre les « *Quaternuli* » de David, les livres « *de naturali Philosophia* » et les « *Commenta* (cf. PP. Martène et Durand, *Novus Thesaur.*, t. IV, p. 166). Albert le Grand, de son côté, affirme que David s'instruisit à l'école de la Grèce, et choisit comme guides Anaximène, Xénophane et un autre du nom d'Alexandre. Enfin, saint Thomas nous apprend que le même David tomba dans le panthéisme pour avoir ignoré une distinction expliquée dans la *Métaphysique* d'Aristote; voici les paroles du Docteur angélique : « Hanc autem veritatem (quod Deus non est materia) fides catholica confitetur, quæ Deum non de sua substantia, sed de nihilo asserit cuncta creasse. In hoc autem insania Davidis de Dinando confunditur, qui ausus est dicere Deum esse idem quod prima materia, ex hoc quod, si non esset idem, oporteret differre ea aliquibus differentiis; et sic non essent simplicia; nam in eo, quod per differentiam ab alia differt, ipsa differentia compositionem facit. Hoc autem processit ex ignorantia, qua nescivit quid inter *differentiam* et *di-*

compositi, qui dicebant metaphysicam, delati de *novo a Constantinopoli* et a Græco in latinum translati. » Continuateur de Rigord.

versitatem intersit. Differens enim, ut in decimo *Metaphysicorum*, c. III, determinatur, dicitur *ad aliquid;* nam omne differens, aliquo est differens. Diversum autem *aliquid* absolute dicitur, ex hoc quod non est idem. Differentia igitur in his quærenda est, quæ in aliquo conveniunt; oportet enim aliquid in his assignari, secundum quod differant, sicut duæ *species* conveniunt *in genere*, unde oportet quod differentiis distinguantur. In his autem, quæ in nullo conveniunt, non est quærendum quo differant; sed seipsis *diversa* sunt. Sic enim et oppositæ differentiæ ab invicem distinguuntur; non enim participant *genus*, quasi partem suæ essentiæ; et ideo non est quærendum quibus differant; seipsis enim diversa sunt. Sic etiam *Deus* et *materia prima* distinguuntur, quorum unum est *actus purus*, aliud *potentia* pura, *in nullo convenientiam* habentes (*Sum. contra Gent.*, l. I, c. XVII) (1). »

En résumé, le panthéisme du Moyen-âge doit son apparition à des causes diverses; mais il nous paraît être une *importation* de la Grèce. Peu importe qu'il nous soit venu directement de Constantinople, ou qu'il ait pris le chemin de Bagdad, de Cordoue et de Tolède.

Pierre Lombard et Jean de Salisbury. L'encyclopédie chrétienne et l'histoire de la Philosophie. — Pendant que Thierry et Bernard de Chartres manifestaient des tendances qui devaient aboutir au panthéisme d'Amaury et de David, deux hommes d'une valeur réelle, *Pierre Lombard* et *Jean de Salisbury*, rendaient de grands services à la Philosophie chrétienne (2).

(1) « Omnis iste error provenit ex prava intelligentia dictorum Aristotelis. » — « David prave intellexit litteram Aristotelis. » Albert le Grand, *Phys.*, l. I.

(2) Cf. *Petri Lombardi episcopi Parisiensis Sententiarum libri quatuor;* Jean de Salisbury, ses *Œuvres*, en particulier le *Polycraticus* et le

Pierre, connu sous le nom de Maître des Sentences à cause de son ouvrage, *Sententiarum libri quatuor*, était né aux environs de Novare, en Lombardie. Malgré l'obscurité de sa naissance, il put fréquenter les écoles de Bologne; il vint en France, prit le grade de docteur à l'*Université* de Paris, et professa la théologie avec succès. Il fut élevé aux honneurs de l'épiscopat, en 1159. Il mourut dans l'année 1164 (cf. M. Protois).

Jean de Salisbury, ainsi appelé du nom de sa ville natale, quitta l'Angleterre en 1136, après la mort du roi Henri Ier, et aborda sur les côtes de France. Il était dans un état voisin de l'indigence; mais comme le savoir ne s'achetait point au prix de l'argent, il fut admis à suivre les leçons des maîtres les plus habiles, tels qu'Abélard, Robert de Melun, Albéric de Reims, Guillaume de Conches, Adam du Petit-Pont, Gilbert de la Porrée, Guillaume de Soissons, Robert Pulleyn, Simon de Poissy, Théodoric et Pierre Hélie. De retour en Angleterre, il devint le protégé de Thomas Becket, et fut chargé de remplir des missions importantes près des papes Eugène III, Anastase IV et Adrien IV; il partagea la disgrâce de l'archevêque de Cantorbéry, et faillit périr victime de son dévouement. Jeté de nouveau sur le sol hospitalier de la France, il reçut un bon accueil et fut placé sur le siége épiscopal de Chartres. Il mourut en 1180.

Pierre Lombard et Jean de Salisbury furent témoins des luttes d'Abélard; mais, loin de se passionner pour ses idées, ils déplorèrent l'un et l'autre les égarements de son esprit et les emportements de ses passions. Leur

Metalogicus; Reuter, *Jean de Salisbury;* Schmidt, *Joannes parvus Sarisberiensis;* M. l'abbé Protois, *Pierre Lombard,* 1881.

goût ne les portait pas aux discussions philosophiques. Pierre Lombard, qui était assez bon métaphysicien, avait surtout étudié les Pères de l'Église ; Jean de Salisbury, le plus habile critique de son siècle, excellait dans la connaissance des hommes. Ils se complétaient l'un l'autre et semblaient choisis pour résumer, au point de vue *doctrinal* et *historique*, le mouvement intellectuel de leur époque.

Les quatre livres des *Sentences* de Pierre Lombard ne sont pas sans défaut ; cependant ils contiennent une vaste encyclopédie chrétienne, et réalisent, du moins en grande partie, le principal but de la Scolastique : « Mediæ ætatis doctores, quos *Scholasticos* vocant, magnæ molis opus aggressi sunt, nimirum segetes doctrinæ fecundas et uberes, amplissimis Sanctorum Patrum voluminibus diffusas diligenter congerere, congestasque uno velut loco condere, in posterorum usum et commoditatem (Encycl. *Æterni Patris*). » Cet ouvrage répondait à l'attente générale ; aussi fut-il accueilli avec un véritable enthousiasme, et jouit-il d'un succès jusque-là sans exemple. Il servit de texte élémentaire dans tous les cours de théologie, depuis *Pierre de Poitiers* jusqu'à *Guillaume Estius*, et il eut dans les seules écoles de la Grande-Bretagne plus de cent soixante commentaires. Nous devons faire observer que la division en doctrine « des choses » et doctrine « des signes, » est arbitraire et artificielle.

Pierre Lombard unit les deux méthodes usitées au Moyen-âge : la méthode *expositive* et la méthode *scientifique*. En d'autres termes, il expose d'abord la doctrine contenue dans les saintes Écritures et dans la tradition ; ensuite il démontre chaque proposition d'après les procédés de la dialectique, il oppose les thèses aux antithèses et s'applique à résoudre les objections.

Cette méthode, que saint Thomas doit employer plus tard dans sa *Somme Théologique*, est réduite pour ainsi dire à une forme géométrique dans les œuvres d'*Alain de Lille*. Ce personnage, contemporain d'Amaury et de David, considère la théologie comme susceptible de démonstration, et il affirme que le meilleur moyen de confondre les hérétiques est de « recourir au raisonnement. » Nous voyons donc, une fois de plus, que la scolastique, même en théologie, n'a pas pris l'autorité pour *unique criterium*. L'accuser de servilisme, c'est répéter l'un de ces vieux mensonges historiques, ou l'une de ces « calomnies exorbitantes » qui ne font plus d'impression sur un esprit sérieux (cf. S. Talamo, l'*Aristotelisme de la Scol.*, p. 263).

Que faut-il penser des écoles elles-mêmes, de leur organisation, de leur fonctionnement? Jean de Salisbury et les autres historiens du Moyen-âge nous fournissent sur ce point des renseignements précieux. Les *Lettres* de l'évêque de Chartres, le *Polycraticus* et le *Metalogicus* sont remarquables par l'élégance du style et la finesse des observations; mais ils sont surtout d'un prix inestimable pour la connaissance du XIIe siècle. Le *Polycraticus*, s'il était composé avec plus d'ordre et de méthode, renfermerait un cours de morale sociale à peu près complet. « Cet écrit, observe Schrödl, marque un des moments critiques de la science politique du Moyen-âge, c'est-à-dire le commencement de la conciliation entre l'élément antique et l'élément chrétien, l'un devant servir de support à l'autre; malheureusement cette conciliation ne réussit pas toujours; l'élément païen, quoique adouci, se mêle (parfois) à l'élément chrétien, le trouble et le profane. (*Diction. Théol.*, art. J. de Salisb.). » L'auteur du *Metalogicus* soutient le bon usage des lettres et des sciences; mais tout en prenant la défense de la philosophie,

il ne ménage pas les philosophes : il leur reproche de ne pas puiser la doctrine d'Aristote à ses véritables sources, de parler un langage trop obscur, et de consacrer un temps précieux à des discussions frivoles ; les réalistes outrés, et plus encore les nominalistes, sont souvent l'objet de ses attaques et de ses railleries. Le grave reproche que nous lui faisons, c'est de préconiser, au détriment de la logique et de la métaphysique, un système de *haute morale*, dans le but d'unir tous les esprits et toutes les écoles, même les plus opposées. Là, pensons-nous, est le secret de la lutte qu'il engage à tout propos contre la prétendue secte des *Cornificiens*.

Si nous complétons le *Metalogicus* par des extraits empruntés aux écrivains de la même époque, nous pourrons nous faire une idée assez exacte de l'état des études avant le siècle de saint Thomas, et surtout il nous sera facile de reconnaître combien le rationalisme moderne est injuste et passionné dans ses jugements.

Si l'Église, fidèle à sa mission, exerça toujours une sage vigilance sur l'enseignement, elle encouragea la fondation des écoles et accorda sur ce point une liberté que nous connaissons à peine au XIXe siècle. Que fallait-il pour avoir le droit de fonder une chaire? De la *probité* et du *savoir* : « *Probum et litteratum virum* (*Alexandri III Epistol.*, apud Sirmond, t. III, col. 1337). » En voici un exemple frappant. L'abbé de Saint-Pierre-Monts porta des plaintes à Rome contre un scolastique de Châlons, qui se permettait d'ouvrir des écoles sur les domaines de l'abbaye, et refusait de payer une redevance. Le Souverain Pontife, Alexandre III, écrivit à l'archevêque de Reims et lui fit observer que *tout homme de bien avait le droit d'instituer une école n'importe en quel lieu*, sans payer aucune redevance (*Loc. cit.*). Cette liberté favorisa

beaucoup le développement des études, surtout à une époque où l'enseignement oral avait d'autant plus d'importance que la diffusion des ouvrages élémentaires offrait plus de difficultés. Aussi les asiles de la science se multiplièrent avec une rapidité prodigieuse, et le nombre des étudiants atteignit parfois des proportions étonnantes. Il est raconté dans Orderic Vital, que Geoffroy d'Orléans prit avec lui Gislebert, Odon, Terric et Guillaume, tous très-habiles à résoudre les problèmes de la philosophie; il alla se fixer à Cambridge, et il ouvrit dans un grenier une école publique. Mais dès l'année suivante, les élèves devinrent si nombreux, que « nul grenier, nulle maison, n'aurait pu les contenir. Il fallut multiplier les écoles (cf. *Hist. univ. Paris.*, t. II, p. 28). »

Les maîtres réunissaient le plus souvent les deux conditions requises : ils étaient probes et lettrés. Non-seulement les moines, mais aussi les clercs, devaient donner un enseignement « gratuit (cf. Alex. III). » Il y eut pourtant des exceptions. Jean de Salisbury nous assure que le normand Guillaume de Conches devint le plus opulent de tous les maîtres de grammaire, après Bernard de Chartres : « Grammaticus post Bernardum Carnotensem *opulentissimus* (*Metalogic.*, l. I, c. v). » Le même auteur nous apprend aussi que des esprits frivoles, ignorants et pleins de vanité, s'érigeaient en docteurs avant d'avoir étudié : « Ils ne demeurent au rang d'écoliers, dit-il, que le temps voulu pour qu'un oiseau se couvre de plumes; et aussitôt ils prennent leur essor : ils sont devenus maîtres (*Id.*). » Ces hommes, ajoute Hugues de Saint-Victor (*Didascalic.*, l. III, c. iii), « parlent de tout à propos de tout. Ils n'enseignent pas, ils font étalage de leur savoir. Ils parlent de déclinaison à propos de dialectique, et de dialectique à propos de

grammaire. » Il y eut même une tentative de renaissance païenne. Elle avait à sa tête Jean de Saint-Évroul, Baudry de Bourgueil, Marbœuf de Rennes, Hildebert du Mans et certains poëtes, qui, à défaut de mieux, faisaient de méchants vers contre les philosophes. A côté de ces esprits superficiels, obligés souvent « d'acheter les oreilles de leurs écoliers pour se former un auditoire (Alanus, *de Arte prædicat.*, c. XXXVI), » combien de maîtres habiles illustrent les chaires où ils enseignent, et sont regardés comme la providence des villes et des monastères qui ont le privilége de les posséder !

Le libre accès des écoles permit à des indigents, par exemple, à Pierre Lombard et à Jean de Salisbury, de suivre pendant plusieurs années les leçons des professeurs les plus renommés, et de s'asseoir sur les bancs avec les fils des grands seigneurs. Tous, maîtres et élèves formaient une famille unie par des liens étroits. Ils commentaient ensemble le texte qu'on leur lisait, et parfois ils prolongeaient les discussions assez longtemps dans la nuit. Au témoignage d'Hérimann (*Narrat. restaurat. S. Martini Tornac.*), Odon de Tournai, l'antagoniste de Raimbert de Lille, donnait ses leçons dans le cloître que les chanoines avaient ouvert au public ; à l'heure fixée, il restait seul avec ses *deux cents* élèves, et assis dans sa chaire, à la façon des stoïciens, il lisait un passage tiré d'un auteur ancien ou de la *Consolation* de Boëce ; après en avoir expliqué le sens, il sortait en ville accompagné de tous ses disciples et discourait librement avec eux, selon l'usage des péripatéticiens. Le soir, il se rendait à la porte de la cathédrale et il expliquait le cours des astres. Le dimanche, il conduisait ses écoliers à l'office, et tout le monde admirait leur modestie et leur discipline.

Les heures qui s'écoulaient entre les classes étaient en partie consacrées à l'étude. Hugues de Saint-Victor (*de Vanit. mundi*, l. I) nous fournit sur ce point des détails très-précis. Un maître interroge son disciple et lui demande ce qu'il voit : « Je vois, répond celui-ci, une réunion d'étudiants; leur multitude est grande; il y en a de tous les âges; il y a des enfants, des adolescents, des jeunes gens et des vieillards. Leurs études sont différentes; les uns exercent leur langue inhabile à prononcer de nouvelles lettres et à produire des sons inaccoutumés. D'autres apprennent d'abord, en écoutant, les inflexions des mots, leur composition et leur dérivation; ensuite ils les redisent entre eux, et, en les répétant, ils les gravent dans leur mémoire. Ceux-ci labourent avec un stylet des tablettes enduites de cire; ceux-là tracent d'une main savante, sur des membranes, diverses figures aux couleurs variées. D'autres, avec un zèle plus ardent, paraissent occupés à des études plus sérieuses : ils dissertent entre eux, et ils s'efforcent par mille ruses et par mille artifices de se tromper les uns les autres. J'en vois quelques-uns qui calculent. Les uns frappent une corde tendue sur un chevalet de bois, et produisent des sons variés; les autres expliquent des descriptions et des figures. Un certain nombre décrivent avec des instruments le cours et la position des astres, ainsi que le mouvement des cieux. D'autres enfin traitent de la nature des plantes, de la constitution des hommes et des propriétés de toutes choses. »

L'éducation avait sa place dans les écoles du Moyen-âge, et les maîtres s'appliquaient à développer les facultés morales de leurs élèves. Il est dit de Bernard de Chartres qu'il avait recours aux conseils, aux fouets et aux punitions : « Alios admonitionibus, alios flagellis

et pœnis urgebat (J. de Salisb., *Metalog.*, l, I, c. xxiv). » Si quelqu'un dérobait les ornements des autres pour enrichir ses périodes, il lui reprochait son larcin, sans toutefois le punir : « Si quis autem ad splendorem sui operis alienum pannum assuerat, deprehensum redarguebat furtum, sed pœnam sæpissime non infligebat (*Id.*). » Voulait-il procurer à ses élèves des délassements utiles, il leur lisait un fragment des poëtes ou des orateurs, et il leur en montrait l'élégance et la beauté. Il n'oubliait pas surtout que la religion doit occuper une place importante dans l'éducation de la jeunesse : « *Quia nec scholam nec diem aliquem decet esse religionis expertem*, ea proponebatur materia quæ *fidem* ædificaret et *mores*, ut unde qui convenerant, quasi collatione quadam, *animarentur ad bonum.* Novissimus autem hujus declinationis, imo philosophicæ collationis articulus pietatis vestigia præferebat, et animas defunctorum commendabat, devota oblatione Psalmi qui in Pœnitentialibus sextus est, et in Oratione dominica Redemptori suo (*Id.*). »

La Dialectique était en grand honneur dans le programme, et Jean de Salisbury lui-même nous dit qu'il l'étudia pendant deux années sous la conduite d'Albéric et de Robert de Melun (*Metalogic.*, l. II, c. x). La Métaphysique et l'Ethique étaient mêlées à la Théologie. Ainsi Pierre Lombard traite, dans ses *Sentences*, toutes les questions de la science divine (l. I, dist. 35, 36, 38, 39), de l'immensité (dist. 37), de la toute-puissance (dist. 42, 43, 44), de la volonté (dist. 45, etc.), de la création (l. II, dist. 1), du libre arbitre (dist. 25). En un mot, la métaphysique chrétienne faisait partie de l'enseignement classique. Son progrès fut un moment ralenti; mais, loin d'en accuser les vrais scolastiques, il faut en attribuer la cause à Amaury de Bène, à David

de Dinan et aux autres panthéistes du Moyen-âge. En effet, si le légat du Saint-Siége, Robert de Courçon, défendit dans les écoles la lecture de la *Physique* et de la *Métaphysique* d'Aristote, c'est pour prévenir le retour des abus dont nous avons parlé plus haut. Voici en quels termes Robert notifie ses ordres à l'Université de Paris : « Quod legant libros Aristotelis de *Dialectica*, tam veteri quam nova, in scholis ordinariis duos Priscianos, vel alterum ad minus; non legant in festis diebus nisi philosophos et rhetoricos et Quadrivialia et Barbarismum et *Ethicam*, si placet, et IV *Topicorum*. Non legantur libri Aristotelis de *Metaphysica* et *Naturali philosophia*, nec summa de iisdem, aut de doctrina magistri David de Dinant, aut Almarici hæretici, aut Mauricii Hispani (cf. Du Boulay, *Hist. univ. Paris.*, t. III, p. 82). » Ces statuts sont de 1215. Grégoire IX les adoucira, et nous verrons bientôt Albert le Grand et saint Thomas commenter librement dans les écoles la *Physique* et la *Métaphysique* du philosophe de Stagire. Ces sages tempéraments nous prouvent une fois de plus que si l'Église est la protectrice de la liberté, elle est en même temps l'ennemie de la licence et la gardienne de la vérité.

III.

La Philosophie en dehors de l'Église latine.

L'Église d'Orient ne resta pas étrangère à la grande lutte dont nous venons de raconter les péripéties et les résultats; d'autre part, les Arabes et les Juifs exercèrent une double influence sur les destinées de la philosophie péripatéticienne : leurs *traductions* contribuèrent à ré-

pandre les livres d'Aristote ; mais leurs *commentaires* les rendirent suspects, et prêtèrent des armes aux adversaires de la philosophie chrétienne.

La Philosophie au sein de l'Église grecque (1). — L'esprit de schisme et d'hérésie a été, au Moyen-âge, un plus grand obstacle au progrès de la Philosophie que les invasions des barbares. Pendant les siècles qui se sont écoulés depuis saint Jean Damascène jusqu'à la chute de l'empire de Byzance, l'Église latine a produit une pléïade de grands hommes ; à peine l'Église grecque a-t-elle ajouté quelques noms à la liste des philosophes. Qu'il nous suffise de mentionner Photius, Psellus, Jean Italus, Anéponyme et Pachymère.

Photius, patriarche de Constantinople, appartient au IXe siècle, c'est-à-dire à l'époque où les Alcuin et les Raban illustraient les écoles de la Gaule et de l'Allemagne. Il mourut exilé en 891. Nous ne parlerons ni de ses luttes scandaleuses contre l'Église romaine, ni de son ambition démesurée, ni de l'astuce de son caractère ; il n'entre pas, non plus, dans notre sujet de faire connaître tous ses écrits. Un seul, le *Myriobiblon*, intéresse la philosophie. C'est le dénombrement de deux cent soixante-dix-neuf ouvrages que Photius a lus ou analysés. Il est écrit en style clair, élégant, parfois même assez remarquable, et il atteste dans l'auteur une belle intelligence servie par une mémoire heureuse et cultivée. Ce recueil contient des détails précieux sur la vie et les doctrines des anciens philosophes ; nous y trouvons, en particulier, une étude sur les *Principes* et le *Labyrinthe*

(1) Cf. Photius, Psellus, Anéponyme et Pachymère, *Œuvres;* Sathas, *Bibliotheca græca medii ævi;* Hase, *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale ;* Migne, *Patrologie grecque.*

d'Origène (c. VIII), sur la *Vie d'Apollonius de Tyane*, par Philostrate (c. XLIV), et sur le *De universo* du prêtre Joseph ou Caïus (c. XLVIII); des extraits empruntés à Clément d'Alexandrie (c. CIX-CXI), à Helladius (c. CXLV-CXLVIII), et à Boëce (CLIV-CLV); enfin, une exposition de la *Théologie arithmétique* de Nicomaque et des *Pyrrhonia* d'Ænésidème (c. CXXXVII-CCXII, etc.). Ces deux derniers passages nous permettent d'apprécier l'esprit philosophique du *Myriobiblon :* c'est l'œuvre d'un critique habile, qui ne se passionne pour aucun système, et cherche à tenir le juste milieu entre le dogmatisme de Pythagore et le scepticisme de Pyrrhon. Dans le patriarche de Constantinople, le philosophe ressemble au théologien et à l'homme politique : il montre plus de confiance en ses propres lumières que d'attachement à la vérité; il cite à sa barre des hommes d'un génie supérieur, et il prononce sur leurs écrits un jugement sans appel. Il usait des mêmes procédés avec le Souverain Pontife.

Après Photius, il faut traverser le xe siècle et arriver au milieu du xie pour trouver un philosophe de valeur. *Psellus*, né à Constantinople en 1018, ne mourut pas avant l'année 1077. Devenu ministre de Constantin Monomaque, il fit ouvrir l'ancienne Académie qui était en pleine décadence depuis le règne de Basile II; il en prit lui-même la direction et se chargea du cours de philosophie. En Logique, il suivit Aristote ; mais dans l'interprétation des dogmes chrétiens il manifesta des préférences pour Platon; il accorda même à ses ouvrages une autorité qu'ils ne pouvaient pas avoir en religion. Ce culte exagéré pour le platonisme lui suscita une opposition très-vive au sein de l'Académie. *Xiphilin* prit la défense de la philosophie péripatéticienne et attaqua l'enseignement de Psellus. La lutte devint si violente que,

pour y mettre fin, l'empereur interdit la parole aux deux adversaires; il nomma Xiphilin ministre de la justice et Psellus ministre des affaires étrangères, avec le titre de *chef des philosophes.* Ils se retirèrent l'un et l'autre dans le monastère du mont Olympe; mais ils n'avaient ni l'esprit assez docile ni la vie assez austère pour se soumettre aux exigences d'une règle, et bientôt ils reparurent à Constantinople où ils jouirent de nouveau des faveurs de la cour. Xiphilin fut honoré du titre de patriarche, et Psellus remplit des fonctions importantes sous plusieurs règnes successifs; mais il partagea le sort de tant d'autres philosophes qui se sont mêlés à la politique : il fut disgracié et mourut dans l'obscurité. Son vrai mérite est d'avoir travaillé non-seulement à restaurer les études philosophiques, mais à vulgariser la Logique d'Aristote. Son *Introduction à la Philosophie,* ses *Commentaires sur le Periherménéia* et l'*Analyse de l'Organon* que des historiens sérieux lui attribuent (cf. Prantl, *Hist. de la Logique en Occid.*), sont de véritables manuels classiques mis à la portée des jeunes gens. Nous lui devons aussi un *Commentaire sur la Physique* et un recueil de *Questions* assez semblables aux *Problèmes* d'Aristote. Psellus a les qualités d'un pédagogue qui veut se faire comprendre de tous ses élèves, même des moins intelligents. Il est plus obscur, plus maniéré dans ses *Lettres* et dans son analyse du traité de Porphyre intitulé, l'*Antre des Nymphes.* Ce dernier ouvrage est une application de la méthode allégorique des Alexandrins aux dogmes du christianisme. Il contribua, ainsi que les satires dirigées contre les moines du mont Olympe, à faire traiter Psellus de « mécréant » et de « réprouvé. »

Jean Italus n'a pas une réputation plus intacte. Amos

Coménius le représente « comme un sophiste vain et présomptueux, » qui doit sa réputation et sa fortune à son charlatanisme et à son habileté dans la discussion (*Alexiade*). Italien d'origine, il alla se fixer à Constantinople, où il obtint les bonnes grâces de l'empereur et fut nommé *Hypatus*, ou chef des philosophes. Il a laissé sur Aristote plusieurs commentaires manuscrits (cf. M. Hase). Ses opinions sur l'âme et sur le culte des images l'ont fait passer pour hétérodoxe et schismatique. Il vivait au XIIe siècle, c'est-à-dire à cette époque où l'Occident était en relations fréquentes avec l'Orient.

Psellus avait compté des Celtes au nombre de ses disciples ; bientôt après un italien fut mis à la tête de l'école de Byzance ; vers le même temps, l'anglais Adhélard de Bath séjournait en Asie-Mineure. Il est donc facile d'établir des rapports entre la philosophie de l'Église grecque et la philosophie de l'Église latine du Moyen-âge.

Les deux derniers philosophes orientaux que nous avons mentionnés, *Anéponyme* et *Pachymère*, appartiennent au siècle de saint Thomas. Anéponyme a interprété une partie considérable des œuvres d'Aristote. Il est connu surtout pour son abrégé de l'*Organon*, intitulé : *Compendium philosophiæ, sive Organi Aristotelis*. Pachymère est célèbre comme historien ; cependant la philosophie lui doit deux *Paraphrases* : l'une sur les œuvres de saint Denys l'Aréopagite, l'autre sur les principaux écrits d'Aristote.

La Philosophie chez les Arabes. — Le mouvement intellectuel des Grecs du Bas-Empire n'eut rien de remarquable, dans les siècles que nous venons de parcourir ; il en fut autrement parmi les Arabes, et si nous devons déplorer les erreurs qu'ils ont répandues en Occident,

l'équité demande que nous fassions la part de leur mérite et de leur influence. Les principaux noms qu'ils ont fournis à l'histoire, sont d'ailleurs bien connus : nommons en première ligne Kendi, Farabi, Ibn-Sina, Gazali, Ibn-Bâdja, Tofaïl et Ibn-Roschd (1).

Kendi ou Al-Kendi, appelé le *philosophe* par excellence, florissait sous les khalifes Al-Mamoun et Al-Motasem, de 813 à 842, c'est-à-dire un siècle après saint Jean Damascène et à l'époque même où l'Église latine donnait une forte impulsion à l'étude des lettres et des sciences. Il était issu de l'illustre famille de Kenda, et il avait fréquenté les écoles de Bassora et de Bagdad. Ses nombreux ouvrages, dont il nous reste à peine quelques lambeaux, embrassaient la philosophie, les mathématiques, l'astronomie, la musique, la médecine, la politique, en un mot tout le cercle des connaissances humaines. Il étudia les œuvres d'Aristote et contribua pour une bonne part au progrès de la philosophie péripatéticienne.

Farabi appartient à la même école. Il était de Farâb, dans la province de Mawaralnahar, et il avait suivi les leçons d'un *chrétien* nommé Jean, fils de Gilân. Il mourut à Damas, la patrie de saint Jean, dans l'année 950 de notre ère. Il laissa sur la philosophie d'Aristote, en particulier sur l'*Organon*, un grand nombre de commentaires qui étaient fort estimés de ses contemporains. Quelques traités seulement sont parvenus jusqu'à nous.

(1) Cf. Albert le Grand et saint Thomas, passim; Gonzalez; Talamo, *l'Aristotelisme de la Scolastique*, 2e partie, ch. VIII; Amable Jourdain, *Recherches critiques;* Ch. Jourdain, *Philos. de saint Thomas*, t. I, p. 22; Lackemacher, *de Alkendi arabum philos. celeberrimo;* Brucker, *Hist. crit. philos.*, t. III; de Hammer; Pallia, *Mémoires de l'Académie*, t. I; Schmœlders, *Essai*; Renan, *Averroès et l'Averroïsme.*

Al-Farabi a mérité chez les Arabes le titre de *second instituteur de l'intelligence.*

Ibn-Sina, plus souvent appelé *Avicenne*, était de Bokhara. Il étudia sous la direction d'un *chrétien* nommé Isa-ben-Yahya, et il fit des progrès si rapides, qu'il s'était acquis, à l'âge de dix-sept ans, la réputation d'un médecin très-habile. Il mourut en 1037, âgé de cinquante-sept ans. Il avait vécu d'une manière peu édifiante même pour un musulman, et, dans sa dernière maladie, il fit de riches aumônes pour racheter les fautes dont il avait souillé son existence. Il fut accusé d'avoir mis le feu à la bibliothèque de Bokhara. Il a laissé une vaste encyclopédie des connaissances humaines. Sa philosophie renferme la *Logique*, la *Physique*, la *Méthaphysique* et plusieurs opuscules sur des sujets particuliers. Comme Al-Kendi et Al-Farabi, Ibn-Sina est partisan avoué du philosophe de Stagire.

Gazali, connu sous le nom d'*Al-Gazel*, était de Tous, ville du Khorosan. Il naquit en 1038 et mourut en 1111 de notre ère. Il professa la théologie musulmane à Damas, à Jérusalem, à Alexandrie, à Bagdad, et il composa un grand nombre d'ouvrages pour montrer l'excellence de l'islamisme. Son prosélytisme le fit nommer l'*ornement* de la religion. En philosophie, il s'est rendu célèbre par son scepticisme, et il a porté à la philosophie des Arabes un coup dont elle n'a pu se relever en Orient (cf. Munk). Mais elle devait lui survivre en Espagne.

C'est dans cette contrée de l'Europe que nous trouvons *Aven-Pace* ou *Ibn-Bâdja*. Il naquit vers la fin du XIe siècle et mourut en 1138. Sa vie est peu connue. Nous savons seulement qu'il séjourna à Saragosse et à Séville, qu'il se rendit en Afrique et termina sa carrière à Fiez, dans

un âge peu avancé. Tofaïl loue sa profondeur et sa pénétration. Ses principaux ouvrages philosophiques sont des commentaires sur Aristote.

Tofaïl, l'Abubacer des scolastiques, était né à Gadix dans les premières années du XIIe siècle. Il était très-habile dans la médecine, la poésie, les mathématiques et la philosophie. Il devint le favori du roi Yousouf, qui l'honora du titre de vizir et l'attacha à sa personne en qualité de médecin. Les historiens fixent la date de sa mort à l'année 1185. Il nous reste de lui un ouvrage traduit en latin sous le titre de *Philosophus autodidactus*.

Ibn-Roschd, plus connu sous le nom d'*Averroès*, était issu d'une famille assez illustre de Cordoue. Il apprit d'abord la théologie et la jurisprudence du *Koran;* mais ses goûts le portèrent bientôt vers l'étude de la médecine, des mathématiques et de la philosophie. C'est à tort qu'on le donne comme un disciple d'Ibn-Bâdja ou de Tofaïl. Il exerça les fonctions de juge à Séville et à Cordoue, et, pendant de longues années, il jouit de toutes les faveurs de la cour; mais il fut accusé de mettre la philosophie au-dessus de la religion musulmane, et Almansour le fit reléguer dans la ville d'Elisana. Il recouvra plus tard les bonnes grâces du prince, et il fut chargé d'une mission à Maroc. Il mourut dans cette ville en 1198. Il passe pour l'un des plus profonds, mais aussi pour l'un des plus dangereux commentateurs d'Aristote; saint Thomas l'appelle « *Peripateticæ philosophiæ depravator* (*Opuscul.*). »

La philosophie des Arabes dont nous venons d'esquisser l'histoire, n'est pas assez connue et l'*Essai* que M. Schmœlders a publié, laisse beaucoup à désirer soit pour l'exposition, soit pour la critique. Nous ne parlons pas de l'*Averroès et de l'Averroïsme* de M. Renan; c'est, à

propos d'Ibn-Roschd, une attaque contre les philosophes chrétiens du Moyen-âge. De leur côté, MM. Munk (*Diction.*) et Hauréau (*Hist. de la phil. scol.*) avancent sur l'*origine*, la *valeur* et l'*influence* de la philosophie musulmane plusieurs propositions qui sont fausses ou manquent d'une rigoureuse exactitude. Notre but n'est pas de les relever une à une; nous nous contenterons de les signaler au passage.

La religion du sabre et la morale du plaisir que préconisent Mohammed et ses disciples, n'est pas favorable aux spéculations de la pensée; de plus, le livre sacré des musulmans renferme sur Dieu et sur l'homme des erreurs que la raison et le bon sens réprouvent. Aussi le mouvement intellectuel dont nous venons de parler, embrasse à peine trois siècles et demi, et l'histoire de la philosophie chez les Arabes ne compte pas plus de six à sept noms dignes d'être transmis à la postérité; et encore les uns sont-ils regardés comme hostiles à l'islamisme, et les autres restent-ils fervents disciples de Mohammed à la condition de se déclarer contre les droits de la raison. C'est pourquoi il est injuste d'établir un parallèle entre la philosophie de l'Evangile et la philosophie du Koran.

Avant le IXe siècle, les musulmans étaient plus occupés à conquérir des villes et des provinces qu'à cultiver la philosophie; à l'exemple d'Osman, ils jetaient volontiers à l'eau ou au feu les monuments de la science, et le Koran était seul à leurs yeux digne du respect et de l'attention des vrais croyants. Ce livre sacré n'avait pas lui-même une autorité décisive pour tous les disciples de Mohammed, et quand les premiers philosophes ouvrirent leurs écoles, plusieurs sectes étaient en lutte : les *kadrites* exagéraient l'étendue de la liberté humaine; les

djabarites, au contraire, enseignaient le fatalisme, et, de plus, ils concevaient Dieu comme un être privé de tout attribut. Ils eurent pour ennemis les *cifatites*, qui, sous prétexte de défendre les attributs divins, tombèrent dans l'anthropomorphisme. Les *motazales*, qui se divisèrent en plusieurs branches, soutenaient à la fois l'unité de Dieu et la liberté de l'homme. Ils s'appuyèrent sur la dialectique et formèrent une espèce de science théologique, dont les maîtres étaient appelés motecallemîn. Ces sectes diverses, en particulier la dernière, devaient chercher des armes dans l'*Organon*, et, à leur insu sans doute, elles préparaient le triomphe du stagirite; de plus, les Arabes avaient de l'aptitude pour les sciences pratiques, surtout pour la médecine, et ils allaient trouver dans Aristote une méthode en rapport avec leur goût; d'autre part, l'exaltation que plusieurs d'entre eux portèrent jusqu'au fanatisme, avait un aliment dans la théurgie des Orientaux et dans le mysticisme des Alexandrins. Ces traits distinctifs nous permettent de juger que leur philosophie sera *un mélange de l'aristotélisme et du néoplatonisme :* l'aristotélisme dominera en logique et en physique; le néoplatonisme occupera une place importante dans la métaphysique et l'éthique.

Mais comment la connaissance de la philosophie ancienne pénétra-t-elle à Bagdad, pour passer ensuite en Afrique et en Espagne? M. Hauréau, qui a pris à tâche de diminuer l'influence du christianisme sur les destinées de la philosophie, pense que les premiers Arabes firent leur éducation « sous la discipline de quelques juifs et même de quelques païens (*Hist. de la philos. scol.*, 2e part., t. I, p. 16). » M. Munk se montre ici plus équitable; d'après lui : « Les traductions arabes des œuvres d'Aristote, comme de tous les ouvrages grecs en général,

sont dues, pour la plupart, à de savants *chrétiens* de la Syrie et de la Chaldée (*Diction.*, p. 83). » En effet, les chrétiens de l'Asie n'avaient point abandonné l'étude de la littérature grecque depuis David l'Arménien et Jean Damascène ; d'un autre côté, la dynastie des Abacides leur avait ouvert les portes de la cour, et s'ils ne pouvaient songer à faire goûter les maximes de l'Evangile aux disciples de Mohammed, ils avaient la liberté de les initier à l'étude des sciences profanes. Nous en avons plus d'un exemple. Farabi et Ibn-Sina suivirent les leçons de deux chrétiens : Jean, fils de Gilân, et Isa-ben-Yahya. Les plus anciens traducteurs arabes des œuvres d'Aristote, Honaïn ben-Ishâk, son fils et son neveu, étaient des chrétiens attachés à l'hérésie de Nestorius. Les versions syriaques qui servirent pour les premières traductions, étaient dues à des chrétiens parmi lesquels on cite le frère Athanase, du monastère de Beth-Malca, et le métropolitain, Jacques d'Edesse (cf. Bibl. nat., ms. Syr., n. 161, Munk, Am. et Ch. Jourdain).

Les Arabes se procurèrent non-seulement plusieurs chefs-d'œuvre d'Aristote et de Platon; mais aussi les principaux ouvrages de Porphyre, d'Alexandre d'Aphrodisias, d'Ammonius, de Thémistius, de Jean Philopone et de Proclus. Une fois en possession de ces richesses, ils se mirent à l'étude avec activité; mais ils se bornèrent le plus souvent au rôle d'interprètes, et ils ne surent pas assez s'affranchir des passions et des préjugés de leurs sectes. Le point culminant qui attire leurs regards et fixe leur attention, touche à la fois au *dualisme* d'Aristote et au *mysticisme* des Alexandrins :

Quelle est l'*origine* de l'*intellect actif*, et quelle est son *union* avec l'*âme humaine* ou avec la *divinité?*

Bien que les œuvres d'Al-Kendi soient à peu près in-

connues, il est permis de supposer que ses traités sur l'*Infini*, sur la *Nature de l'intellect*, sur l'*Ame*, *substance simple et impérissable*, contenaient au moins en germe toute la philosophie des Arabes. Il concevait Dieu comme indéterminé et soumettait la liberté humaine à l'influence des astres.

Al-Farabi, qu'Avicenne a souvent pris pour guide, regarde l'intellect actif non pas comme une simple faculté, mais comme un agent supérieur qui entre en rapport avec l'âme, pour lui manifester « les formes générales des êtres. » Notre fin consiste donc dans l'union avec l'intellect actif, et notre bonheur dans la culture des sciences spéculatives. Lorsque tout voile disparaît entre l'âme et l'intellect actif, l'homme arrive au degré de prophète, c'est-à-dire à la souveraine perfection. D'après Vincent de Beauvais, Guillaume d'Auvergne, Albert le Grand, Maimonide et Tofaïl, Al-Farabi est un habile logicien, et son Encyclopédie (*Ihçâ al-oloum*) est un recueil précieux pour tous ceux qui se livrent à l'étude : « En général, dit Maimonide à Rabbi Samuel Ibn-Tibbon, je te conseille de ne lire sur la logique d'autres ouvrages que ceux du savant Abou-Maçr Al-Farabi (*Lettres* de Maimonide). » Mais sa *Métaphysique* est un mélange informe de mysticisme, de rationalisme et de scepticisme : « La plupart des ouvrages d'Abou-Maçr, dit Tofaïl, traitent de la logique; ceux qui nous sont parvenus de lui sur la philosophie proprement dite, sont pleins de doutes et de contradictions. » Par exemple, dans son *Ethique* (*Al-sira al-fâdhila*), il reconnaît que les méchants sont punis par des châtiments éternels, et dans sa *Politique*, il enseigne qu'ils sont anéantis : l'immortalité est le privilége exclusif de l'âme parfaite. Bien plus, dans son commentaire sur l'*Ethique* d'Aristote, il re-

garde comme des fables et des « contes de vieilles femmes, » tout ce qu'on enseigne sur la vie future. Ce scepticisme découle de l'erreur d'Al-Farabi sur la nature même de la connaissance : pour lui, comme pour plusieurs philosophes de l'école néoplatonicienne, le sujet et l'objet doivent être de même nature, et puisque nous concevons des formes générales qui « naissent et périssent, » il s'ensuit que notre âme n'a ni permanence ni individualité, et qu'elle est incapable de connaître l'immuable et l'absolu. Ici le philosophe arabe se sépare d'Al-Kendi, qui faisait de l'âme une substance simple et impérissable, et il se rapproche des matérialistes, ou plutôt des positivistes modernes (cf. Al-Farabi, *Opera,* et Tofaïl, *Philos. autodidactus*).

Avicenne ou Ibn-Sina, que les auteurs du Moyen-âge, surtout Albert le Grand, citent de préférence avec Averroès, est plus affirmatif que Farabi sur la permanence et l'individualité de l'âme humaine; il n'est pas moins versé que lui dans la connaissance de la logique, et il le surpasse de beaucoup en qualité de métaphysicien. Il est probable que son livre sur la *Philosophie orientale* contenait une exposition du panthéisme; mais ses grands traités de la *Guérison* et de la *Délivrance*, qui sont parvenus jusqu'à nous, renferment à peu près toute la doctrine d'Aristote. Par malheur, il y ajoute de nombreuses erreurs qu'il tire de son propre fonds, ou emprunte aux commentateurs néoplatoniciens. S'il imite la réserve du Stagirite sur l'origine de l'intellect et la nature de son union avec l'âme, il s'égare dans les rêveries des Alexandrins quand il essaie d'enchaîner tous les êtres dans un ordre rigoureux, et de les subordonner à la cause première ou à Dieu. Voici comment saint Thomas d'Aquin, avec son génie pénétrant, découvre le venin caché dans

les œuvres du philosophe arabe. Avicenne, dit-il, s'écarte d'Aristote, qui distingue seulement dans l'*être* la substance et l'accident, la puissance et l'acte (V. *Métaphys.*, VII). En effet, Averroès nous apprend qu'Avicenne place entre les êtres possibles et l'être nécessaire en lui-même, des êtres possibles en eux-mêmes et nécessaires dans leur cause extérieure; telles sont les sphères et les intelligences. C'est nier la liberté de Dieu dans la formation des êtres et admettre l'éternité du monde (cf. *Destruct. Destructionis*, disp. X); Dieu, en effet, n'est pas libre de créer ou de ne point créer ce qui est nécessaire, et, d'autre part, ce qui est nécessaire ne peut avoir de commencement.

Ibn-Sina conçoit mal la notion d'*unité* (*I Sent.*, d. 24, q. 1, 3, 3um; — *Opusc.* 42, C° 2). Pour lui, l'unité ne produit que l'unité, et la cause première qui est l'unité absolue, ne peut connaître directement et mouvoir qu'une sphère; celle-ci, à son tour, agit sur la sphère voisine, et ainsi, de proche en proche, le mouvement se communique à toute la nature. Les objets sensibles, de leur côté, transmettent aux esprits supérieurs une impression ou image qui arrive jusqu'à la cause première, et lui fournit une certaine connaissance des êtres matériels. Ce système est emprunté, du moins en partie, à la philosophie orientale et néoplatonicienne.

Saint Thomas reproche aussi à Avicenne de se tromper sur la *forme*, l'*intellect* et les *sens*. Il enseigne, dit le saint Docteur, que la forme des animaux est produite par la seule vertu des corps célestes : « Animalia perfecta, quæ generantur ex semine, non possunt generari per solam virtutem cœlestis corporis, ut Avicenna fingit (*Sum. Theol.*, p. I, q. 91, a. 2, ad 2um). Il refuse à l'intellect passif le pouvoir de conserver les connaissances

acquises, et, comme conséquence rigoureuse, il nie la possibilité de la science : « Cum de ratione memoriæ sit conservare species rerum quæ actu non apprehenduntur, hoc primum considerari oportet, utrum species intelligibiles sic in actu conservari possint. Posuit enim Avicenna hoc esse impossibile (*Sum. Theol.*, p. I, q. 79, a. 6). » Il distingue la fantaisie de l'imagination, et, au lieu de quatre sens internes, il en admet cinq (*Sum. Theol.*, p. I, q. 78, a. 4; *de Anima*, 13).

Malgré ces erreurs, Ibn-Sina est un esprit distingué; sa méthode est rigoureuse et son langage mesuré; Ibn-Roschd lui reproche même de tenir sans cesse le milieu entre les parties extrêmes des philosophes et des théologiens musulmans. Ses idées ne manquent pas d'élévation; il veut que l'âme rationnelle devienne le miroir de tout l'univers, et qu'elle se prépare à recevoir l'intellect actif par la purification intérieure et la perfection morale. Il y a des hommes privilégiés qui arrivent sans étude à l'illumination divine : ce sont les prophètes.

Gazali est loin d'imiter la sage réserve d'Ibn-Sina; attaché à la secte orthodoxe des théologiens, il se déclare l'ennemi des philosophes et professe un *scepticisme* à peu près absolu (cf. M. Gosche, *Ueber Ghazzâlîs Leben und Werke*). Dans son livre intitulé : *les Tendances des philosophes*, il exposa les doctrines des hommes les plus célèbres, en particulier d'Aristote, sur la logique, la métaphysique et la physique; ensuite il attaqua ces mêmes doctrines, dans le fameux ouvrage connu sous le nom de *Teâfot al-falâsifa*, *Renversement ou Destruction de la philosophie;* enfin, il composa un troisième écrit, appelé *la Délivrance de l'erreur*, pour montrer comment son âme, tourmentée par le doute, finit par placer sa confiance en Dieu seul, et chercher son repos dans les douceurs de

l'extase. Il est vraiment curieux de suivre cet esprit vif et perspicace dans son excursion à travers les systèmes. Il nie d'abord que la raison puisse découvrir l'origine des êtres et résoudre les questions agitées chez les Arabes; en effet, dit-il, le principe de causalité ne repose sur aucune base solide : nous découvrons bien des phénomènes qui se succèdent; mais leur dépendance nous reste inconnue. Hume ne tient pas un autre langage. En vain nous appuyons-nous sur l'évidence. Al-Gazel doute des sens qui souvent nous induisent en erreur; il doute de l'intelligence, parce que rien ne peut nous convaincre de sa rectitude; il doute de tout, et ce qui nous semble le plus certain, n'est à ses yeux qu'un rêve sans réalité. Ce sceptique téméraire, que des historiens modernes appellent « l'esprit le plus original de l'école arabe (Renan, *Averroès*, p. 96), » a fait du bruit comme tous les grands démolisseurs; mais il ne mérite pas les éloges qu'on lui prodigue, et sa renommée, même en religion, nous paraît fort compromise. Ecoutons l'aveu de M. Renan : « Gazzali, dit-il, fut un de ces esprits bizarres qui n'embrassent la religion que comme une manière de narguer la raison. Des bruits défavorables coururent, du reste, sur la droiture de ses sentiments. Ibn-Roschd prétend qu'il attaqua la philosophie pour complaire aux théologiens, et écarter les soupçons qui s'étaient élevés contre son orthodoxie. Moïse de Narbonne nous apprend qu'il avait composé pour ses amis un petit écrit secret où il donnait la solution des objections qu'il avait présentées au public comme insolubles; cet écrit s'est en effet retrouvé en hébreu à la Bibliothèque de Leyde. Ibn-Tofaïl relève ses perpétuelles contradictions, et prouve avec évidence qu'il avait composé des ouvrages ésotériques, où il professait des doctrines fort différentes de

celles qu'il jetait au vulgaire. « Accepte ce que tu vois, disait-il, et laisse-là ce que tu as entendu ; lorsque le soleil se lève, il te dispense de contempler Saturne (*Averroès*, p. 98 ; cf. Pococke et Munk). »

Al-Gazel se fait sceptique pour plaire aux théologiens musulmans ; de nos jours, au contraire, nous avons vu une réunion de théologiens catholiques défendre les droits de la raison contre les attaques du scepticisme (cf. Concil. Vatic., *Constit. Apostol.*). Ce seul fait suffirait pour montrer à des esprits sans prévention que l'Église n'est pas l'adversaire de la science, et qu'elle a droit, l'histoire à la main, de repousser comme odieux tout parallèle avec l'islamisme.

La philosophie arabe, tombée en plein discrédit chez les Orientaux, trouva un défenseur en Espagne, dans la personne d'Aven-Pace ou d'Ibn-Bâdja. Ce personnage, dont Tofaïl fait un pompeux éloge, comme nous l'avons déjà remarqué plus haut (p. 343), composa, outre ses commentaires sur Aristote, plusieurs ouvrages intitulés : *la Conjonction de l'intellect avec l'homme, l'Ame, le Régime d'un solitaire, la Lettre d'adieux.* Les affaires du monde et sa mort prématurée ne lui permirent pas de les achever ou d'y mettre la dernière main. Ceux qui nous restent sont écrits dans un langage obscur, et il est souvent difficile de saisir la pensée de l'auteur. Voici ce que nous en disent les interprètes les plus autorisés, principalement Moïse de Narbonne.

Ibn-Bâdja se propose « de faire voir de quelle manière l'homme peut arriver à s'identifier avec l'intellect actif. » Il poursuit donc le même but que Gazali ; mais, pour y arriver, il suit une voie différente : d'après lui, c'est par la *science* spéculative, et non point par l'*extase* et la contemplation, que s'opère cette conjonction mysté-

rieuse. Sa philosophie est plus *rationnelle*, et, sans rompre tout à fait avec le *mysticisme* oriental et néoplatonicien, il accorde une plus large part au libre exercice de l'activité humaine. Aussi parut-il suspect d'impiété aux yeux de ses coreligionnaires.

Le Régime du solitaire, que nous connaissons par Moïse de Narbonne, présente des particularités trop remarquables pour que nous le passions sous silence. L'auteur conseille à l'homme qui veut atteindre le bonheur suprême, de choisir le meilleur état possible, c'est-à-dire celui qui renferme le plus grand nombre de philosophes. A ce propos, il entre dans des détails curieux sur les régimes politiques, et il trace un modèle idéal de société où il serait facile à l'homme de s'identifier avec l'intellect. Dans cette société, il n'y aurait ni juge ni médecin, parce que tous les membres éviteraient, dans le choix des aliments et dans les rapports mutuels, ce qui cause les maladies du corps ou engendre les conflits entre les citoyens. Chacun peut se rendre digne de faire partie d'une telle société, par le libre exercice et le développement légitime de ses facultés. Il aura atteint ce noble but le jour où, à l'aide d'un secours divin, il sera parvenu à comprendre le monde des esprits. Or, voici comment cette connaissance doit s'acquérir. Il y a quatre espèces de *formes spirituelles* : les formes qui mettent les corps célestes en mouvement; l'intellect *actif*, qui agit sur l'intellect *passif* et *matériel;* les formes *intelligibles*, c'est-à-dire les idées abstraites des choses; les formes *individuelles*, les idées proprement dites. Si l'homme, à force de travail, s'identifie avec la seconde forme, ou l'intellect actif, il devient lui-même *intellect en action*, « intellect *acquis;* » et c'est là le fruit de toute science et le suprême degré de la perfection (cf. Albert le Grand, *de Intellectu et intelligibili*, III, 8).

Le système politique d'Ibn-Bâdja est une utopie que la raison et l'expérience condamnent; sa classification des formes est arbitraire et fausse; en psychologie, il commet une grave erreur en confondant l'intellect passif avec l'imagination (cf. S. Thomas, *II Sent.,* dist. XVII, q. 2, a. 1) (1); enfin, sans donner à sa théorie la forme d'un panthéisme rigoureux, il parle comme Averroès de l'identification de l'homme avec l'intellect actif.

Ibn-Tofaïl ou Abubacer fait un nouveau pas vers le panthéisme : à l'identification qui s'opère par la *science*, il ajoute l'absorption de l'*extase* et du ravissement. Avec lui, la Philosophie arabe revêt en Espagne une forme de mysticisme qui rappelle les rêveries de Bouddha et de Jamblique. Gazali lui-même est surpassé.

Le roman intitulé, *Philosophus autodidactus,* que la secte illuminée des quakers prendra plus tard pour livre d'édification, est sur plusieurs points une imitation du livre d'Ibn-Bâdja; mais au lieu de placer son héros au milieu d'une société idéale, Tofaïl le suppose isolé de toute influence humaine et privé du secours du langage. Ce solitaire, nommé Hay, n'a jamais eu de parents; il est sorti spontanément de la terre, et une gazelle l'a nourri de son lait. Parvenu à l'âge de raison, il a d'abord acquis la connaissance des êtres sensibles, qui sont l'objet de la physique; ensuite il a saisi le lien qui les unit entre eux, et il a compris qu'ils sont à la fois *un* et *multiples* : un dans leur *essence* et multiples dans leurs *accidents.* Plus tard, il leva les yeux vers le ciel. Là encore, il s'aperçut que les sphères sont comme

(1) « Et ideo alii dixerunt quod intellectus possibilis nihil aliud est quam virtus imaginativa, secundum quod est nata ut sint in ea formæ quæ fuerunt intellectæ in actu; et hæc est opinio Avempace. » S. Thomas, *loc. cit.*

un seul individu, et que finalement tout se ramène à l'unité. Cet univers, dont l'origine est incertaine, suppose un *Agent* supérieur, un Dieu qui est la forme de toutes choses et le principe du mouvement.

L'âme humaine, qui porte en elle-même quelques traits de ressemblance avec Dieu, doit s'affranchir de la servitude de la matière pour s'unir à lui, et s'identifier avec sa substance. Hay est parvenu à cet heureux état. Il lui semble alors que le monde matériel n'est qu'une illusion des sens, que tout existe en Dieu et forme avec lui un seul et même être ; à cette vue, il s'abandonne à toutes les douceurs de l'extase, et il contemple avec ravissement cette essence divine, où tous les êtres viennent se refléter comme les rayons dans le cristal. L'extase cesse enfin, et le solitaire se retrouve en présence du monde sensible.

Un jour, Hay reçut la visite d'un religieux, nommé Asâl; il se fit instruire et il constata, à sa grande satisfaction, que le Koran enseignait sous des formes symboliques toutes les vérités qu'il avait découvertes avec les seules lumières de la raison. Il en concluait que la religion musulmane était en parfait accord avec sa philosophie. Mais les contemporains en jugèrent autrement : ils le regardèrent comme le chef d'une secte ennemie des vrais croyants.

La dernière expression de la Philosophie arabe se trouve dans les œuvres d'Ibn-Roschd ou d'Averroès. Ici plus d'hésitation, plus de réserve, plus de phrase ambiguë; c'est le panthéisme conçu avec force et rendu dans un langage hardi.

Averroès est un des esprits les plus féconds du Moyen-âge. Outre ses trois *Commentaires* sur Aristote, il a composé un grand nombre d'ouvrages sur la philo-

sophie, la théologie, la jurisprudence, la grammaire, l'astronomie et la médecine. Ses principaux écrits philosophiques sont : la *Destruction de la destruction*, ou la réfutation de Gazali ; les *Dissertations sur divers passages de l'Organon ;* le *De Substantia orbis ;* le *De Cœlo et Mundo ;* les *Dissertations physiques ;* deux traités sur la *Nature de l'intellect actif et passif*, et sur leur *Conjonction* avec l'âme humaine; un autre traité sur l'*Intellect matériel* ou la *Possibilité de la conjonction ;* la *Réfutation de la division des êtres, établie par Ibn-Sina ;* l'*Accord de la religion avec la philosophie ;* un traité sur le *Vrai sens des livres religieux ;* le *Commentaire* sur la *Lettre* d'Ibn-Bâdja ; les *Questions* sur l'âme ; les deux livres sur la *Science*, et plusieurs autres ouvrages sur la *Logique*, la *Physique*, la *Métaphysique*, la *Morale* et la *Politique* (cf. Munk et Renan). Le style de ces différents écrits, en particulier du grand commentaire, du petit commentaire et des paraphrases sur Aristote, est lourd et barbare. Il ne faut pas trop s'en étonner. Averroès, qui ne savait pas le grec, avait fait son commentaire sur un texte traduit du syriaque en arabe ; de plus, la version latine, que nous avons sous les yeux, est faite à son tour sur une traduction hébraïque (1).

Ibn-Roschd est sans contredit le plus savant des philosophes arabes. Il possédait des connaissances variées,

(1) « C'est par une grave erreur que plusieurs écrivains renommés, et entre autres de Rossi et Jourdain, ont fait d'Ibn-Roschd le premier traducteur arabe d'Aristote. On sait qu'il existait, dès le xe siècle, plusieurs traductions arabes des ouvrages d'Aristote. D'ailleurs Ibn-Roschd ne savait ni le grec ni le syriaque, et n'a pu ni faire une nouvelle traduction, comme le prétend Buhle, ni même corriger celles qui existaient déjà, et dont çà et là, dans ses commentaires, il accuse l'obscurité et l'imperfection. » Munk, *Dictionn.*, p. 747.

et il nous a laissé dans ses œuvres une Encyclopédie à peu près complète de toutes les sciences alors en honneur chez les musulmans. On l'a surnommé le Boëce de la Philosophie arabe. Aristote est le guide qu'il suit avant tout; il professe même pour lui une admiration fanatique : « Nous adressons des louanges sans fin, dit-il, à celui qui a prédestiné (Aristote) à la perfection, et l'a placé au plus haut degré de l'excellence où aucun homme ait pu parvenir en aucun siècle. C'est à lui que Dieu fait allusion (dans le Koran), lorsqu'il dit : « Cette supériorité, Dieu l'accorde à qui il veut (*De gener. animal.*, l. I). » — « Aristote, dit-il ailleurs, est le principe de toute philosophie; on ne peut différer que dans l'interprétation de ses paroles et dans les conséquences à en tirer (*Epist. de con. intellect. abstracti cum homine*). »

Mais, comme observe M. Munk, « Ibn-Roschd a vu les doctrines d'Aristote par le prisme des commentateurs néoplatoniciens, et, par là, il a porté des modifications notables dans le système péripatéticien (*Dictionn. des sciences philos.*, p. 748). » Personne, on le sait, n'est plus éloigné du panthéisme que le philosophe de Stagire. Le Dieu du XIIe livre de la *Métaphysique* est placé à une distance infinie de tous les êtres contingents; éternel, immuable, toujours en acte, il ne peut rien perdre, rien recevoir. Ibn-Roschd, à l'exemple des néoplatoniciens, place entre Dieu et le monde sensible une foule d'esprits intermédiaires, et, sous prétexte de rapprocher et d'enchaîner tous les êtres, il les identifie dans une suprême unité. Aristote parle avec la plus grande réserve de l'intellect agent; il se contente de dire qu'il n'est pas engendré comme l'âme des bêtes, mais qu'il vient « du dehors. » Le philosophe arabe le confond avec Dieu lui-même; il détruit la personnalité de l'homme et lui laisse

à peine la faculté passive de recevoir les impressions des corps.

Averroès occupe une place trop importante dans l'histoire, pour que nous ne cherchions pas à faire connaître toutes les particularités de son système. En voici, d'après M. Munk, l'analyse la plus fidèle : « Notre philosophe commence par rappeler la division des facultés de l'âme et leurs rapports mutuels. Après avoir démontré, par divers arguments, qu'il doit exister un lien entre l'intellect séparé et l'intellect humain, comme entre la forme et le sujet, il soutient qu'il faut que ce soit l'intellect acquis qui perçoive l'intellect actif universel : car si c'était celui-ci qui perçût l'intellect acquis, l'intellect humain et individuel, il y aurait en lui par cette perception, un accident nouveau. Or, une substance éternelle, comme l'intellect actif universel, ne peut être sujette à des accidents nouveaux; il faut donc que ce soit l'intellect humain qui perçoive l'intellect universel, c'est-à-dire, il faut que l'intellect humain puisse s'élever à l'intellect universel et s'identifier, en quelque sorte, avec lui, tout en restant un être périssable. C'est que l'élément périssable (l'intellect acquis) s'efface alors : car au moment où l'intellect acquis est attiré par l'intellect actif universel, il faut que celui-ci agisse sur l'homme d'une autre manière que la première fois, lors de la réunion des deux intellects, et lorsque l'intellect acquis monte, il s'efface et se perd entièrement, et il ne reste, pour ainsi dire, que la table rase de l'intellect passif, lequel, n'étant déterminé par aucune forme, peut percevoir toutes les formes. Il naît alors en lui une seconde disposition, pour lui faire percevoir l'intellect actif universel.

Si l'on demande à Ibn-Roschd : Pourquoi tous ces

détours? Pourquoi la première disposition que vous appelez l'intellect passif ou matériel ne se joint-elle pas de prime-abord à l'intellect universel? il répondra : L'intellect actif exerce deux actions diverses sur l'intellect matériel : l'une a lieu tant que l'intellect matériel n'a pas perfectionné son être, tant qu'il n'a pas passé à l'entéléchie en recevant les formes intelligibles; l'autre consiste à attirer vers lui l'intellect en action ou l'intellect acquis. Or, si cette seconde action pouvait s'exercer de prime-abord, l'intellect acquis n'existerait point, et, cependant, il est une condition nécessaire de notre existence intellectuelle. Il naît donc, par la première action de l'intellect actif, mais il s'efface, lorsque nous devons arriver à la connaissance de l'intellect actif universel : car la forme plus forte fait disparaître la forme plus faible. C'est ainsi que la sensibilité est une condition essentielle de l'existence de l'imagination. Cependant, lorsque celle-ci prend le dessus, la sensation disparaît : car l'imagination ne produit son effet que lorsque les sens se sont en quelque sorte effacés, par exemple dans les visions.

Du reste, la seconde des deux actions dont nous venons de parler résulte de la nature des deux intellects : de même que le feu, lorsqu'il est approché d'un objet combustible, brûle cet objet et le transforme, de même l'intellect actif universel agit sur l'intellect matériel, lorsque déjà, par sa première action, il en fait l'*intellect acquis*. Ou bien alors l'intellect actif agit directement, pour attirer vers lui l'intellect acquis, ou bien il le fait par un intermédiaire qu'on appelle l'*intellect émané*. Nous ne nous arrêterons pas à cette dernière hypothèse qu'Ibn-Roschd propose sans la juger nécessaire; en effet, d'autres philosophes arabes, par exemple, Ibn-

Bâdja, identifient complètement l'intellect acquis avec ce qu'on a appelé l'intellect émané. L'intellect matériel, ajoute Ibn-Roschd, ressemble donc beaucoup aux âmes des corps célestes, en ce qu'il n'a aucune forme déterminée. Car l'âme et la vie de ces corps ne sont autre chose que le désir du mouvement qu'ils reçoivent de leur forme ou intelligence respective; mais il y a cette différence, entre les corps célestes et l'homme, que chez les premiers l'impulsion est éternelle, tandis que chez l'homme elle est périssable.

La faculté d'arriver à ce dernier degré de perfection, c'est-à-dire, de s'identifier complètement avec l'intellect actif universel, n'est pas la même chez tous les hommes; elle dépend de trois choses : savoir, de la force primitive de l'intellect matériel (qui, à son tour, dépendra de la force de l'imagination), de la perfection de l'intellect acquis, qui demande des efforts spéculatifs, et de l'infusion plus ou moins prompte de la forme destinée à transformer l'intellect acquis. Par cette dernière condition, Ibn-Roschd paraît entendre une espèce de secours surnaturel, qui vient de la grâce divine; et qu'Ibn-Bâdja, comme on l'a vu, fait également intervenir dans la *conjonction*.

En somme, on n'arrive à cette perfection que par l'étude et la spéculation, et en renonçant à tous les désirs qui se rattachent aux facultés inférieures de l'âme et notamment à la sensation. Il faut avant tout perfectionner l'intellect spéculatif; ceux-là sont dans une grande erreur, qui, comme les soufis, s'imaginent qu'on peut y arriver sans étude, par une méditation stérile et par une vide contemplation.

Ce bonheur de la plus haute intelligence métaphysique n'arrive à l'homme que dans cette vie, par l'étude

et par les œuvres à la fois; celui à qui il n'est pas donné d'y arriver dans cette vie, retourne après sa mort au néant ou bien à des tourments éternels : car, ajoute Ibn-Roschd, la destruction de l'âme est une chose très-dure. Il y en a qui ont fait de l'intellect matériel ou passif une substance individuelle, qui ne naît ni ne périt; ceux-là peuvent admettre, à plus forte raison, la possibilité de la conjonction des deux intellects, car ce qui est éternel peut comprendre l'éternel. Ibn-Roschd n'achève pas sa pensée; il est évident que n'ayant pas fait de l'intellect matériel une substance individuelle, mais une simple disposition qui naît et périt avec l'homme, il n'y a, dans son opinion, rien d'éternel que l'intellect universel. L'homme, par la conjonction ne gagne rien individuellement qui aille au delà des limites de cette existence terrestre, et la permanence de l'âme individuelle est une chimère. Les notions générales qui émanent de l'intellect universel sont impérissables dans l'humanité toute entière; mais il ne reste rien de l'intellect individuel qui les reçoit (*Dictionn. des sciences philos.*, p. 750). »

Cette Philosophie excita au moyen-âge des luttes ardentes, dont le retentissement s'est prolongé jusque dans les temps modernes. Saint Thomas lui-même s'applique souvent à la réfuter, et il lui consacre plusieurs passages de ses écrits, en particulier le huitième livre de la *Physique*, certains chapitres de la *Somme Théologique* et de la *Somme contre les Gentils*, ainsi que l'opuscule *De unitate intellectus adversus Averroïstas.* Mais Ibn-Roschd ne trouva nulle part des ennemis plus acharnés que parmi les disciples de Mohammed. Malgré tout le soin qu'il prit d'accorder son système avec les croyances des musulmans, il fut regardé comme un

impie, et il suscita contre lui une tempête qui devait amener la ruine de la Philosophie arabe.

Cet événement est d'une grande importance pour le but que nous poursuivons. L'Église, nous l'avons plus d'une fois constaté, n'a jamais déclaré la guerre à la science, mais seulement à l'erreur; au contraire, chez les musulmans, c'est bien la Philosophie elle-même qui est l'objet des anathèmes, c'est elle qui doit disparaître pour toujours. Il est facile d'en fournir la preuve.

M. Renan, qui exalte outre mesure le mouvement intellectuel parmi les Arabes, avoue cependant qu'il ne put réussir à passer dans les institutions : « La théologie, dit-il, opposa à cet égard une infranchissable barrière. Le philosophe musulman resta toujours un amateur ou un fonctionnaire de cour. Le jour où le fanatisme fit peur aux souverains, la Philosophie disparut, les manuscrits en furent détruits par ordonnance royale, et les *chrétiens seuls* se souvinrent que l'islamisme avait eu des savants et des penseurs (*Averroès et l'Averroïsme*, p. III). » — « On ne peut douter, ajoute le même auteur, que la Philosophie n'ait été la véritable cause de la disgrâce d'Ibn-Roschd. Elle lui avait fait de puissants ennemis, qui rendaient son orthodoxie suspecte à Almansour. Tous les hommes instruits, dont la fortune excitait l'envie, étaient en butte aux mêmes accusations. Almansour, ayant convoqué les principaux personnages de Cordoue, fit comparaître Ibn-Roschd, et, après avoir anathématisé ses doctrines, le condamna à l'exil. L'émir fit expédier en même temps des édits dans les provinces pour interdire les études dangereuses et ordonner de brûler *tous les livres* qui s'y rapportaient. On ne fit d'exception que pour la médecine, l'arithmétique et l'astronomie élémentaire, autant qu'il en faut savoir pour cal-

culer les durées du jour et de la nuit, et pour déterminer la direction du *Kibla* (p. 22-23). » Toutes les parties de la Philosophie sont exclues du programme des études.

Cette mesure, loin d'attirer au souverain les antipathies des imans et du peuple, le fit bénir de tous ses sujets ; il y eut même des poëtes pour chanter la disgrâce des philosophes. Si le calife Mamoun avait été mis au nombre des réprouvés, à cause de son estime pour la Philosophie grecque, Almansour fut comblé des éloges les plus pompeux. Du haut de toutes les chaires, on lança la foudre contre Aristote et ses partisans. Les livres de médecine et d'astronomie eux-mêmes ne furent pas toujours épargnés : « En 1192, dit M. Renan, le médecin Al-Rokn Abd-el-Salam fut accusé d'athéisme, et l'on procéda avec un grand appareil à la destruction de ses livres. Le docteur qui présidait la cérémonie monta dans la chaire, et fit un sermon contre la Philosophie ; puis, prenant l'un après l'autre les volumes, il disait quelques mots pour en montrer la scélératesse, et les passait à des gens qui les brûlaient. Rabbi-Juda, le disciple chéri de Maimonide, fut témoin de cette scène étrange. « Je vis, dit-il, dans la main du docteur l'ouvrage d'*astronomie* d'Ibn-al-Haitem. Montrant le cercle par lequel cet auteur a représenté le globe céleste : *Voici*, s'écria-t-il, *l'immense malheur, l'inexprimable désastre, la sombre calamité!* En disant ces mots, il déchira le livre et le jeta au feu (p. 31). » Il y a loin de ces procédés barbares aux sages mesures que l'Église a toujours prises dans l'unique but de combattre l'erreur et de défendre la vérité !

La Philosophie chez les Juifs. — Les monuments de la Philosophie arabe ont péri en bon nombre dans le naufrage, et, sans les Juifs, cette phase intéressante de

l'histoire nous serait à peu près inconnue : « Si nous possédons encore la plus grande partie des ouvrages d'Ibn-Roschd, dit M. Munk, c'est aux Juifs que nous en sommes redevables. L'acharnement avec lequel les Almohades persécutèrent la Philosophie et les philosophes, n'a pas permis que les copies arabes des écrits d'Ibn-Roschd se multipliassent, et elles ont été de tout temps extrêmement rares (1). »

Au moyen-âge, comme au temps d'Aristobule et de Philon (cf. p. 173-177), la Philosophie juive n'a pas d'originalité proprement dite; cependant, elle a certains traits distinctifs qu'il est important de signaler. C'est une espèce d'éclectisme, dont les doctrines, empruntées à Pythagore, à Aristote et à Platon, sont tempérées, parfois même corrigées d'après les enseignements de la Bible. Avicebron, par exemple, admet le dogme de la création, et Maimonide, malgré son respect pour Averroès, accorde une assez large part à la personnalité humaine.

Dès le xe siècle, *Saadia*, chef de l'Académie de Sora, avait enseigné, dans le *Livre des croyances et des opinions*, que la raison a le droit et le devoir d'examiner les vérités religieuses, non pas pour les nier, mais pour les défendre contre les attaques de l'impiété. Il avait employé toutes les ressources de la dialectique, pour prouver l'unité de Dieu, la création *ex nihilo*, le libre

(1) *Dictionn.*, p. 748. — « La Philosophie arabe n'a réellement été prise bien au sérieux que par les Juifs. Les philosophes ont été dans l'islamisme des hommes isolés, mal vus, persécutés, et les deux ou trois princes qui les ont protégés ont encouru l'anathème des Musulmans sincères. Leurs œuvres ne se trouvent guère que dans les traductions hébraïques ou dans les transcriptions en caractère hébreu, faites pour l'usage des Juifs. » E. Renan, *Averroès*, p. 173.

arbitre, l'immortalité de l'âme. Peu après sa mort, les Juifs avaient fondé une autre école à Cordoue. Plusieurs années avant Ibn-Bâdja, la ville de Malaga donnait le jour à *Ibn-Gebirol*. Ce dernier, d'après les recherches de M. Munk, n'est autre que le fameux *Avicebron*, l'auteur du *Fons vitæ*, que nous trouvons souvent cité dans saint Thomas et dans les autres scolastiques du moyen-âge.

Le *Fons vitæ*, traduit, paraît-il, par l'archidiacre Dominique Gondisalvi (cf. M. Jourdain, *Recherches*), reproduit sur plusieurs points, spécialement sur la *matière* et la *forme*, les doctrines de l'école péripatéticienne; mais au témoignage de saint Thomas, l'auteur commet une erreur en disant que l'âme humaine et en général tous les êtres, excepté Dieu, sont composés de matière et de forme : « Quidam dicunt, quod anima, et omnino omnis substantia præter Deum, est composita ex materia et forma. Cujus quidem positionis primus auctor invenitur Avicebron auctor libri *Fontis vitæ* (*Quæst. Disput., de Anima*, a. 6). » Ibn-Gebirol s'écarte aussi de l'enseignement traditionnel sur l'origine du monde : il admet le dogme de la création; mais il veut que la formation des créatures soit l'œuvre de la *volonté*, plutôt que de l'*intelligence* divine. Il soutient de plus que la forme est le principe d'individuation dans les êtres matériels. Enfin, il prête des armes aux panthéistes en enseignant le *réalisme* des platoniciens. C'est pourquoi, malgré les concessions qu'il fit aux théologiens, il fut regardé comme hérétique. Ses hymnes seules sont restées populaires parmi les représentants de sa nation.

A la mort d'Ibn-Gebirol, une réaction s'opéra en faveur de l'orthodoxie. Dès la fin du XIe siècle, Bechaï ou *Bahya ben-Joseph* écrivit le livre des *Devoirs du cœur*

pour montrer la supériorité de la morale juive sur les spéculations de la philosophie, et, à l'exemple de Gazali, son contemporain, il accusa de fortes tendances pour le mysticisme oriental.

Cette réaction se manifesta surtout dans le *Khozari* que le célèbre *Juda Hallévi* composa vers l'an 1140. Ce livre renferme les doctrines de la Kabbale et les attaques des rabbins contre la philosophie. L'auteur, qui professe une espèce de *traditionalisme*, s'applique à démontrer la faiblesse de l'esprit humain et les avantages du judaïsme sur les autres religions.

Ibn-Bâdja, au contraire, venait de donner une forte impulsion à la philosophie, et il avait exagéré les droits de la raison. Il est donc facile de comprendre quel trouble et quelle incertitude régnaient dans les intelligences. Il fallait un homme supérieur pour rétablir le calme au sein des écoles et tenter une réconciliation entre la science et le judaïsme des rabbins.

Maimonide, surnommé le second Moïse, semblait posséder les qualités nécessaires pour entreprendre cette œuvre difficile. Sa vie fut soumise à de longues épreuves. Il naquit à Cordoue, en 1135, et mourut au vieux Caire, en 1204, six ans après Averroès. Pour éviter la persécution, il déguisa ses croyances sous le masque de la religion musulmane; il dut même s'exiler en Égypte, où il fit le commerce des pierres précieuses. Au milieu de ces agitations, il trouva le temps d'acquérir de vastes connaissances et de composer plusieurs ouvrages importants. En première ligne figurent le *Moré nefouchîm* ou le *Guide des égarés*, le traité de la *Résurrection des morts*, le *Livre de la science* et le *Vocabulaire de la logique*.

Maimonide se propose, comme nous l'avons dit, de réconcilier le Talmud avec la philosophie; dans ce but,

il emploie une méthode qui peut s'appeler de l'*exégèse rationaliste*. Il est curieux de le suivre dans sa marche indécise. Il essaie d'éviter les abîmes où Averroès est tombé; mais sans cesse il hésite entre l'erreur et la vérité. Tantôt il parle de la Providence en termes élevés; tantôt il semble faire de Dieu un être indéterminé, et il lui refuse toute espèce d'attribut sous prétexte de sauvegarder la simplicité et la perfection de son essence. S'il professe le dogme de la création *ex nihilo*, il s'empresse de dire que c'est pour un motif de simple préférence. A ses yeux, l'âme est immatérielle et libre; toutefois des doutes planent sur son immortalité et ses destinées futures. Il est impossible de trouver un guide plus embarrassé dans sa marche.

Loin de calmer les esprits, Maimonide excita de nouveaux troubles parmi les Juifs. Les uns s'élevèrent avec force contre ses opinions téméraires ou erronées; les autres se déclarèrent ses partisans et cherchèrent à répandre ses doctrines. Le *Guide des égarés*, traduit en hébreu par *Samuel Ibn-Tibbon*, passa en toutes les mains et servit de thème à un grand nombre de commentaires.

Au XIVe siècle, *Iedaïa Penini*, de Béziers, conseilla de suivre les enseignements de Moïse Maimonide, « le plus grand docteur de la Synagogue, » et défendit les études philosophiques contre les anathèmes des rabbins (cf. M. Munk). A la même époque, *Joseph Ibn-Capsi* et *Lévi ben-Gerson* interprétèrent la philosophie juive dans un sens de plus en plus rationaliste. Lévi ben-Gerson, en particulier, combattit le dogme de la création et enseigna l'éternité de la matière. *Moïse ben-Josué de Narbonne* ne se montra pas moins hardi dans ses négations, et il contribua pour sa part à la décadence de la philosophie. A partir du décret de 1494, qui chassait les Juifs de toutes

les possessions espagnoles, Maimonide et ses successeurs ne trouvèrent plus qu'un petit nombre de disciples. Dans la suite, nous verrons surgir Spinoza et quelques autres personnalités isolées; mais la civilisation juive n'aura désormais aucune école publique, aucun centre de ralliement.

IV.

Influence de la philosophie arabe.

Pour compléter notre étude sur les siècles qui ont précédé saint Thomas, il est nécessaire d'élucider une question dont l'importance nous semble capitale. Quelle a été l'*influence* de la philosophie arabe sur les destinées de la scolastique? C'est ici surtout que l'histoire est une conjuration contre la vérité.

D'Herbelot prétend qu'Averroès le premier a traduit Aristote du grec en arabe et l'a introduit chez les Latins. Niphus, Patrizzi, Tomasini, Gassendi, Longuerue, Moréri, de Rossi, Tennemann, de Gérando, Amable Jourdain et plusieurs historiens de notre époque, partagent l'opinion d'Herbelot. Mais il est prouvé qu'Averroès ne savait ni le grec ni le latin, et qu'Aristote avait été traduit en arabe plus de trois siècles avant sa naissance.

Launoy et du Boulay (1), de leur côté, affirment avec Pierre de Blois qu'Averroès était suivi dans l'école de Cambridge vers 1109, c'est-à-dire à une époque où il n'était pas encore né : « Logicam Aristotelis juxta Porphyrii et *Averroïs* isagogas et commenta adolescentioribus tradebat. » L'abbé Lebœuf commet une erreur semblable,

(1) *Hist. univ. Paris.*, t. II, p. 28.

quand il fait l'énumération des auteurs suivis à Orléans au commencement du XIIe siècle.

Plusieurs soutiennent que le *commentateur* d'Aristote, condamné par le concile de Paris (1), en 1209 ou 1210, n'est autre qu'Ibn-Roschd. Mais il est difficile d'admettre cette opinion ; en effet, dit M. Renan, « comme Michel Scot, vers 1217, semble avoir été le premier introducteur » des œuvres d'Averroès, on croira difficilement que ce philosophe « ait pu essuyer la condamnation du concile de 1209. » Ce qui est certain, c'est que Guillaume d'Auvergne, Gilles de Rome, Albert le Grand et saint Thomas ont étudié Averroès et se sont appliqués à réfuter ses erreurs.

A quelle époque les autres philosophes arabes ont-ils été connus des scolastiques du moyen-âge? Est-il vrai qu'ils aient exercé de l'influence sur Alain de Lille, Amaury de Bène et David de Dinan? Ceux qui soutiennent cette opinion invoquent en leur faveur les décrets que nous avons déjà cités (p. 326 et 336) : le concile de Paris, disent-ils, et le légat du Pape, Robert de Courçon, ont condamné l'*Aristote arabe* et les gloses qui l'accompagnaient. Nous n'oserions affirmer le contraire ; mais, Albert le Grand et le continuateur de Rigord, Guillaume le Breton, nous apprennent, de leur côté, qu'on lisait alors dans les écoles de Paris la *Physique* et la *Métaphysique* d'Aristote apportées de Constantinople et commentées par Alexandre d'Aphrodisias : « In diebus illis legebantur Parisiis libelli quidam, ab Aristotele compositi, qui dicebant metaphysicam, delati de *novo a*

(1) « Nec libri Aristotelis de naturali philosophia, nec *commenta* legantur Parisiis publice vel secreto. » Cf. Martène, *Thes. Novus*. Anec dot., p. IV, p. 166.

Constantinopoli et a Græco in latinum translati. » Ne faudrait-il pas en conclure que, vers le commencement du XIII[e] siècle, les scolastiques possédaient deux versions latines de la *Physique* et de la *Métaphysique* d'Aristote : l'une venait de l'Espagne, et l'autre de Constantinople; l'une et l'autre étaient plus ou moins chargées de gloses et de paraphrases?

Avant cette époque, les œuvres des philosophes arabes n'avaient pas pénétré dans les écoles chrétiennes du moyen-âge; en effet, c'est dans le cours du XIII[e] siècle, que Raymond, archevêque de Tolède, l'archidiacre Dominique Gondisalvi, Michel Scot, Hermann l'Allemand et les Juifs réfugiés en Provence ont traduit en latin et répandu en Europe les principaux traités d'Avicebron, d'Avicenne, d'Aven-Pace, d'Abubacer, d'Averroès et de Maimonide. Il est donc certain que la philosophie arabe n'a exercé aucune influence sur les premières phases de la scolastique.

Il est un autre fait acquis à l'histoire. L'Aristote des Arabes contenait des erreurs qui ne se trouvent pas dans le texte primitif. De là cette contradiction dans les auteurs du moyen-âge : les uns traitent Aristote comme un ennemi dangereux; les autres le prennent pour un guide sûr et lui donnent le titre de *Philosophe* par excellence. Nous avons sur ce point des renseignements précieux dans un opuscule de Gilles de Rome, intitulé : *De erroribus Aristotelis, Averrois, Avicennæ, Algazelis, Alkindi, Rabimoysi.* Ce petit traité, que M. Hauréau cite sans indiquer l'auteur, contient l'énumération des erreurs attribuées au Stagirite. Voici celles qui se rapportent à la philosophie spéculative : « Le mouvement n'a pas commencé; le temps est éternel; le monde n'a pas eu de commencement; le ciel n'a pas été fait, Dieu ne

peut pas produire un autre monde; la génération et la corruption des êtres n'ayant pas commencé n'aura pas de fin; le soleil sera toujours la cause de la génération et de la corruption des êtres inférieurs. Dieu ne peut pas faire immédiatement par lui-même quelque chose de nouveau; la résurrection des morts est impossible; Dieu ne peut faire qu'un accident existe sans sujet; dans tout composé il n'y a qu'une forme substantielle; les parties de la définition ne constituent pas l'unité; on ne peut admettre ni un premier homme ni une première pluie; il y a autant d'anges que de sphères célestes mues par eux; il est tout à fait impossible que deux corps soient dans un même lieu. » Il est déjà fort douteux que toutes ces erreurs se trouvent dans le Stagirite. De plus, l'auteur de l'opuscule ajoute qu'il ne faut pas s'inquiéter des autres erreurs : elles sont faussement imputées au *Philosophe;* car elles proviennent d'*une mauvaise interprétation.* Il fallait saint Thomas pour exposer le vrai sens des doctrines péripatéticiennes. Aussi s'accorde-t-on à dire qu'*Aristote serait demeuré muet, si Thomas n'avait parlé.*

Il reste un dernier point à éclaircir. Les scolastiques du XIIIe siècle ont connu les philosophes arabes; mais ont-ils subi leur influence? M. Renan ne craint pas de dire : « *Albert doit tout à Avicenne; saint Thomas, comme philosophe, doit presque tout à Averroès* (*Averr. et l'Averroïs.*, p. 236). » Et il ajoute : « J'espère démontrer que, sans abuser de la conjecture, on peut désigner comme les *deux foyers de l'averroïsme*, au XIIIe siècle, l'école *franciscaine* et surtout l'*Université de Paris* (p. 259). »

Sans vouloir aborder une discussion doctrinale, qui doit faire partie du chapitre suivant, nous nous bornerons ici à quelques réflexions. M. Renan, et tous les historiens qui l'ont suivi, ont fait un sophisme, en attribuant

au mot influence une signification qu'il n'a pas en cette circonstance. Les Arabes ont fourni aux scolastiques une foule de documents ; nous n'avons aucun intérêt à le nier. Ils ont aussi contribué au triomphe de la saine philosophie, comme l'erreur elle-même contribue souvent au triomphe de la vérité : ils ont stimulé le zèle de leurs adversaires et les ont en quelque sorte forcés de produire ces chefs-d'œuvre dont la Philosophie chrétienne s'enorgueillit à si juste titre. Sans Averroès, saint Thomas n'aurait peut-être jamais songé à écrire la *Somme contre les Gentils*. Mais quel homme sérieux voudrait soutenir que les Arabes ont été les maîtres des grands docteurs du XIIIe siècle, et qu'ils ont exercé sur eux une influence doctrinale proprement dite? Les Albert le Grand et les Thomas d'Aquin, outre la supériorité de leur génie, avaient à leur disposition les immenses richesses amassées par les siècles chrétiens. L'Écriture sainte, la patrologie, la tradition, voilà les vraies sources où ils ont puisé.

Oui, c'est un fait que nos adversaires eux-mêmes n'osent pas nier : les scolastiques ont vu dans les Arabes des ennemis dangereux qu'ils ont combattus avec vigueur. Les hérétiques seuls et les impies, en particulier Frédéric et sa cour, ont subi l'influence d'Averroès et lui ont emprunté des armes pour attaquer l'Église (cf. M. Renan, *Averr.*, p. 286, etc.).

Pour ne pas revenir sur ce point d'histoire, il est bon de citer quelques exemples, afin de montrer au lecteur toutes les proportions que prit la lutte engagée, au XIIIe siècle, entre les Arabes et les philosophes chrétiens. L'opuscule de la Bibliothèque nationale (M^s lat., n. 16,195), que M. Hauréau cite sous le titre de *Tractatus de erroribus philosophorum*, contient l'indication d'un très-grand

nombre de points sur lesquels Al-Kendi, Avicenne et leurs partisans étaient en désaccord avec les scolastiques. « Il y a, dit l'auteur de ce traité, beaucoup d'erreurs dans l'ouvrage d'Al-Kendi qui est intitulé : *Théorie des arts magiques*. Il se trompe lorsqu'il émet sans contradiction cette doctrine, que les événements terrestres dépendent de la situation des astres... Il se trompe encore en croyant que les effets de toutes les causes qui sont dans ce monde s'étendent à tous les individus; il s'en suivrait, en effet, que toute cause, et même toute cause créée, aurait un pouvoir infini, et que le pouvoir de chaque cause s'étendrait à tous ses effets... Une autre de ses erreurs consiste à prétendre qu'il suffit de bien connaître une des choses qui subsistent en ce monde pour avoir une claire notion de ce monde tout entier; c'est ce qu'il dit dans son chapitre sur les rayons des étoiles, assurant que la connaissance parfaite d'un seul individu de ce monde nous offre, comme dans un miroir, toute la représentation de l'harmonie céleste... Enfin, il se trompe en ce qui regarde les attributs divins, disant qu'on les donne abusivement à Dieu, et que ces noms de premier Créateur, de premier Principe, de Dieu des dieux, ne conviennent pas au Dieu inconnu. En effet, à son avis, toutes ces perfections qui se disent de Dieu ne font aucunement connaître ce qu'il est en vérité. »

Le même auteur ajoute : « Avicenne s'est trompé, ou paraît s'être trompé, lorsque, dans le troisième traité de sa *Métaphysique*, au chapitre qui concerne la division de la substance corporelle, il n'attribue qu'une forme au composé, soutenant que rien du dehors ne vient spécifier la forme du genre ; d'où il suit que la forme de l'espèce n'est pas quelque essence autre que l'essence de la forme du genre. Il s'est, de plus, trompé en supposant l'éternité

du mouvement... Une autre de ses erreurs a été de prétendre que rien de muable ne peut procéder immédiatement d'un Dieu immuable... Une autre a été d'admettre l'éternité du temps... Il a faussement encore exposé comment les choses sont émanées du premier Principe; car, non-seulement il a dit que cette émanation ne s'est pas faite dans le temps, il a dit encore que toute chose immédiatement émanée du premier Principe est numériquement une, comme l'intelligence première. »

Il dit encore, en parlant d'Avicenne : « Ulterius erravit quod ex hoc processit in errorem ut diceret animas cœlestes produci ab intelligentiis, sive ab angelis, et unam intelligentiam produci ab alia... Ulterius animas nostras posuit esse productas ab ultima intelligentia, a qua dependet gubernatio animarum nostrarum et per consequens beatitudo nostra... Ulterius erravit, volens intelligentiis non posse (esse) aliquid mali, contradicente Scriptura quod in angelis suis reperit pravitatem... Ulterius erravit circa cognitionem divinam, volens eam non posse cognoscere singularia in propria forma, ut patet ex quarto Metaphysicæ suæ, capitulo ultimo. Ulterius erravit circà divina attributa, volens quod scientia Dei et aliæ perfectiones ejus non dicunt aliquid positivè in ipso, sed solum dicta sunt per remotionem, quod est contra viam sanctorum » (cf. M. Hauréau, *Hist. de la Philos. scolas.*, 2e partie, tome I, c. II).

Cette simple nomenclature nous indique suffisamment que la grande controverse dont nous parlons embrassait la philosophie soit spéculative, soit pratique, et s'étendait même à la théologie.

Saint Thomas, toujours si calme, si modéré dans la discussion, emploie des expressions sévères pour flétrir les erreurs d'Averroès, en particulier celle qui regarde

l'intellect. Voici comment il débute dans son opuscule, *De unitate intellectus contra Averroistas* : « Sicut omnes homines naturaliter scire desiderant veritatem, ita naturale desiderium inest hominibus fugiendi errores, et eos, cum facultas affuerit, confutandi. Inter alios autem errores *indecentior* videtur esse error quo circa intellectum erratur, per quem nati sumus, devitatis erroribus, cognoscere veritatem. Inolevit siquidem jamdudum circa intellectum error apud multos ex dictis Averrois sumens exordium, qui asserere nititur, intellectum quem Aristoteles *possibilem* vocat, ipse autem inconvenienti nomine *materialem, esse quamdam substantiam secundum esse a corpore separatam, et aliquo modo uniri ei ut formam;* et ulterius quod intellectus possibilis *sit unus omnium.* Contra quem jampridem multa conscripsimus. Sed quia errantium *impudentia* non cessat veritati reniti, propositum nostræ intentionis est iterato contra eumdem errorem conscribere alia, quibus manifeste prædictus error confutaretur (c. I). » Après avoir démontré qu'Averroès ou le « Commentateur » a mal interprété la doctrine d'Aristote, il ajoute : « Unde miror ex quibus Peripateticis hunc errorem se assumpsisse glorientur; nisi forte quia minus volunt cum ceteris Peripateticis recte sapere, quam cum Averroe aberrare, qui *non tam fuit Peripateticus, quam Peripateticæ philosophiæ depravator* (c. IV). » Comment soutenir, après avoir entendu un tel langage, que saint Thomas, comme philosophe, doit presque tout à Averroès, et qu'il lui a emprunté jusqu'à la forme de ses commentaires (1)?

(1) M. Renan soutient que la forme du grand commentaire nous est venue d'Averroès. S'il avait ouvert un volume des Pères de l'Eglise, en particulier de saint Jérôme et de saint Augustin, il aurait vu que,

En résumé, les Arabes ont été au moyen-âge ce que l'école rationaliste et athée est au XIXe siècle : ils ont servi à mettre la vérité dans tout son jour. Si c'est là l'influence dont parlent les historiens, nous pensons comme eux, et nous croyons inutile d'insister.

CONCLUSION.

Les trois grandes écoles du moyen-âge qui attirent nos regards avant l'apparition de saint Thomas, s'occupent du même problème : l'accord de la philosophie et de la religion. Dans ces siècles de foi, les *Juifs* et les *Arabes* cherchent comme les *Chrétiens* eux-mêmes à établir l'harmonie entre les données de la raison et les dogmes religieux. Le *Livre des croyances* de Saadia, le *Fons vitæ* d'Avicebron et le *Guide des égarés* de Maimonide, le *Régime du solitaire* d'Ibn-Bâdja, le *Philosophus autodidactus* d'Ibn-Tofaïl et plusieurs traités d'Ibn-Roschd renferment un essai de conciliation entre la philosophie et la théologie, et ressemblent sur ce point à l'*Introductio ad Theologiam* d'Abélard, au *De Gratia contemplationis* de Richard de Saint-Victor et au livre des *Sentences* de Pierre Lombard.

Si nous examinons les résultats de ces diverses tentatives, nous arriverons à une conclusion directement opposée à celle des rationalistes modernes : la scolastique, loin d'avoir été « l'ennemie capitale de la vérité » et le

plus de huit siècles avant le philosophe arabe, on savait faire non-seulement des gloses et des paraphrases, mais aussi de grands commentaires, où le texte biblique était pris « membre par membre » et subissait « le travail de la plus patiente exégèse. »

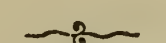
grand « obstacle au progrès de l'esprit humain (M. Renan, *Averr.*, p. IV), » a rendu de plus grands services à la science que la philosophie des Juifs et des Arabes. Dès la fin du XIIe siècle, c'est-à-dire avant d'être parvenue à son apogée, elle nous apparaît comme une vaste encyclopédie où nous trouvons sur le monde, l'âme et Dieu, la plupart des vérités que la raison et la foi nous enseignent. Au contraire, la philosophie des Juifs et des Arabes aboutit à la négation des dogmes fondamentaux de la création, de la liberté humaine et de l'immortalité. Malgré tous les efforts, toute l'habileté de ses plus illustres défenseurs, elle ne peut éviter l'abîme du panthéisme ou du scepticisme. C'est une nouvelle preuve en faveur de la thèse que nous soutenons : *La supériorité de la philosophie chrétienne.*

FIN DU TOME PREMIER.

I.

TABLE GÉNÉRALE DES MATIÈRES

OU CHAPITRES, ARTICLES, PARAGRAPHES, NOMS DES PHILOSOPHES ET TITRES DES OUVRAGES.



CHAPITRE II.

LA PHILOSOPHIE CHEZ LES GRECS.

CHAPITRE III.

LA PHILOSOPHIE CHEZ LES ROMAINS.

DEUXIÈME PARTIE.

La philosophie chrétienne.

CHAPITRE I.

LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE AVANT SAINT THOMAS.

II.

TABLE ANALYTIQUE,

OU SYSTÈMES PHILOSOPHIQUES ET LEURS PRINCIPAUX DÉFENSEURS, ÉCOLES ET LEURS REPRÉSENTANTS.

A

B

C

D

E

Q

R

S

T

U

V

III.

TABLE HISTORIQUE

OU NOMS DES PHILOSOPHES ET DES AUTEURS CITÉS DANS CE VOLUME.

A

B

C

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

P

Q

R

S

T

U

V

W

X

Y

Z

IV.

QUESTIONNAIRE

OU CHOIX DE QUESTIONS A L'USAGE DES ÉTUDIANTS.



PREMIÈRE QUESTION :

NOTIONS GÉNÉRALES; PRINCIPAUX SYSTÈMES.

Caractère de la philosophie orientale (11-13), de la philosophie grecque (60-62), de la philosophie romaine (136-137 et 158-159), de la philosophie chrétienne (179-184 et 253-256), de la philosophie du moyen-âge en dehors de l'Église latine (336-337 et 340-341), etc.

DEUXIÈME QUESTION :

LES ORIGINES DE LA PHILOSOPHIE GRECQUE.

Ioniens (66-74); — Pythagoriciens (74-78); — Eléates (78-82); — Atomistes (82-85); — Sophistes (86-88), etc.

TROISIÈME QUESTION :

APOGÉE DE LA PHILOSOPHIE GRECQUE.

Socrate (89-94); — petites écoles (94-98); — Platon (98-109); — Aristote (109-119), etc.

QUATRIÈME QUESTION :

DÉCADENCE DE LA PHILOSOPHIE GRECQUE.

L'Académie (119-123); — le Lycée (123-126); — le Stoïcisme (127-131); — l'Epicurisme (131-133); — le Pyrrhonisme (133-135), etc.

CINQUIÈME QUESTION :

PHILOSOPHIE A L'ÉPOQUE DES ROMAINS.

Notions sommaires sur les différentes écoles : Péripatéticiens, Moralistes, Probabilistes et Sceptiques (137-158), etc.

SIXIÈME QUESTION :

PHILOSOPHIE A L'ÉPOQUE DES ROMAINS (SUITE).

Ecole d'Alexandrie. — Eclectisme; — précis historique; exposé doctrinal; critique (158-170); — le Gnosticisme (170-173). — Philosophie juive (173-177), etc.

SEPTIÈME QUESTION :

PHILOSOPHIE DES PÈRES DE L'ÉGLISE.

Aperçu (184-186). — Epoque antérieure à saint Augustin : principaux philosophes de cette époque (186-209), etc.

HUITIÈME QUESTION :

PHILOSOPHIE DES PÈRES DE L'ÉGLISE (SUITE).

Le siècle de saint Augustin (209-212). — saint Augustin (212-229), etc.

NEUVIÈME QUESTION :

LA PHILOSOPHIE DES PÈRES DE L'ÉGLISE (SUITE).

Les Pères de l'Église après saint Augustin (229-230). — Pères de l'Église latine (230-242). — Pères de l'Église grecque (242-252), etc.

DIXIÈME QUESTION :

LES PREMIÈRES PHASES DE LA SCOLASTIQUE.

Aperçu (253-256). — Les premiers essais, ou principaux philosophes du IXe, Xe et XIe siècle (256-282), etc.

ONZIÈME QUESTION :

LES PREMIÈRES PHASES DE LA SCOLASTIQUE (SUITE).

La lutte (282-283). — Principaux philosophes du XIIe siècle : leur vie, leurs tendances (283-336), etc.

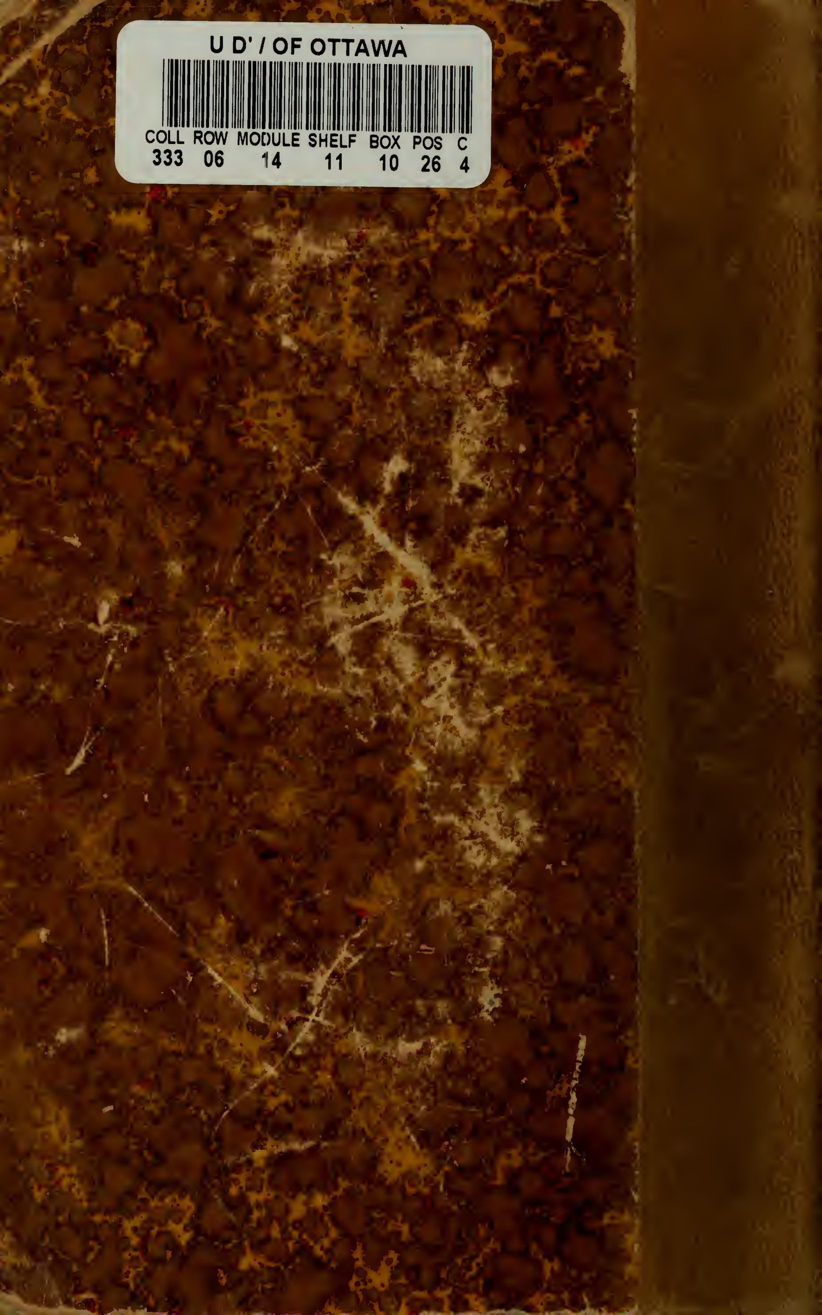
DOUZIÈME QUESTION :

LA PHILOSOPHIE DU MOYEN-AGE EN DEHORS DE L'ÉGLISE LATINE.

Aperçu (336-337). — La philosophie au sein de l'Église grecque (337-338). — La philosophie chez les Arabes (340-363). — La philosophie chez les Juifs (363-368). — Influence de la philosophie des Arabes (368-376), etc.

BAR-LE-DUC, IMPRIMERIE CONTANT-LAGUERRE.


a39003 008537046
B 77 .B75H5 1880 V1
BRIN, P.-M.
HISTOIRE GENERALE DE L


U D' / OF OTTAWA
COLL ROW MODULE SHELF BOX POS C
333 06 14 11 10 26 4